Der religiöse Glaube.

Eine psychologische Studie.

Der religiöse Glaube.

Eine psychologische Studie.

Als Beitrag

zur Psychologie und Religionsphilosophie

von

Dr. David Asher.

Leipzig,
Arnoldische Buchhandlung.
1860.

„Ich muß es zum Voraus sagen (schreibt der Ungenannte): Die hierin „enthaltenen Sätze sind nicht catechismusmäßig, sondern bleiben in den Schranken „einer vernünftigen Verehrung Gottes und Ausübung der Menschenliebe und „Tugend. Da ich aber mir selbst und meinen entstandenen Zweifeln zureichend „Genüge thun wollte, so habe ich nicht umhin können, den Glauben, welcher „mir so manche Anstöße gemacht hatte, vom Grund aus zu untersuchen „ob er mit den Regeln der Wahrheit bestehen könne oder nicht."

Lessing, im Antigötze.

Zur Nachricht.

Nur noch ein Jahr und das „nonum prematur“ hätte sich buchstäblich an dieser Schrift verwirklicht. Sie ist nämlich vor bereits acht Jahren von mir verfaßt worden, und erst jetzt ist es mir nach vielen vergeblichen Bemühungen durch die Uneigennützigkeit der Arnoldischen Buchhandlung, in deren Verlag sie erscheint, gelungen, sie zu veröffentlichen. Selbstverständlich habe ich sie einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen und die Feile nicht geschont. Wesentliche Veränderungen habe ich jedoch nicht daran vorgenommen, da es mir lediglich darum zu thun war, ehe ich mit meinem beabsichtigten bereits mehrfach von mir verheißenen größern Werke ans Licht trete, zum genauern Verständniß desselben meine Leser mit meinem Entwicklungsgange bekannt zu machen. Die vorliegende Schrift ist die Voraussetzung zu allen meinen künftigen. Sie geht vom Standpunkte des Skepticismus aus und soll das Positive, welches ich zu bieten beabsichtige, anbahnen helfen. Viel ist inzwischen über den hier verhandelten Gegenstand geschrieben worden; der berühmte Wagner-Vogt-Streit besonders war es, der uns mit einer Masse hier einschlagender Schriften fast überfluthet hat, auch der Herr Professor Ulrici hat den hier vorkommenden Fragen in der philosophischen Zeitschrift eine eingehende Untersuchung gewidmet, und erst in den jüngsten Tagen sind ähnliche Schriften von E. T. Apelt, Köstlin und Andern veröffentlicht worden [1]). Indessen habe ich hier, wie das aus der obigen

[1]) Auch in Frankreich und England widmet man jetzt den hier behandelten Fragen große Aufmerksamkeit. Ich verweise den Leser ganz besonders auf einen so eben erschienenen Aufsatz in der Revue des deux Mondes (vom 1. Febr. d. J.), betitelt: „Sur la Théologie Naturelle en Angleterre,“ wo der Verfasser, Charles de Rémusat, mehrere englische Werke über dieses Thema ausführlich bespricht, und manche Ergänzung zur vorliegenden Schrift bietet, die ich gern benutzt hätte, wäre der Druck nicht eben vollendet.

Zeitangabe ersichtlich, weder für die Wagner'sche noch für die Vogt'sche Seite Partei ergriffen — denn eine leidenschaftslose Untersuchung darf sich auf keinen Parteistandpunkt stellen, und hat sich von allen Parteistreitigkeiten sorgfältigst fern zu halten. — Aber auch eben so wenig hielt ich es für nothwendig, jene neueren Schriften zu berücksichtigen, da ich einerseits glaubte, meine Behauptungen schon hinreichend durch allgemein anerkannte Autoritäten unterstützt zu haben, andererseits aber mich in keine unfruchtbare Polemik mit meinen Gegnern einlassen wollte. Selbst auf Schopenhauer, zu dessen Jüngern ich seitdem die Ehre habe, gezählt zu werden — wenigstens hat er selbst mit der Benennung seines aktiven Apostels mich beehrt — habe ich nur hier und da, wo die Berührung zu nahe war, als daß ich der Versuchung hätte widerstehen können, hingewiesen. Daß er es ist, durch dessen Vermittelung ich den hier dargelegten Standpunkt überwunden habe und zu einem höhern gelangt bin, das wird denen nicht unbekannt sein, die mein „Sendschreiben" an ihn gelesen. Meine weitere Entwickelung habe ich zwar bereits in einem leider noch immer im Manuskript sich befindenden belletristischen Werke (in englischer Sprache geschrieben) angedeutet: — es harret in London der günstigen Stunde, wo es das Licht der Welt erblicken werde; vielleicht dient diese Anzeige dazu, der Schrift einen deutschen Verleger zu gewinnen, der den Hebammendienst an ihr verrichte, in welchem Falle ich mich zu einer Uebertragung in die Muttersprache gern bereit finden würde —; indessen beabsichtige ich, sobald mir die nöthige Muße dazu vergönnt sein wird, in einem streng wissenschaftlichen Werke meinen jetzigen philosophischen Standpunkt ausführlicher zu erörtern, als es in einer autobiographischen Novelle geschehen konnte und gebe ich mich einstweilen gern der schmeichelnden Hoffnung hin, das vorliegende Schriftchen möge für mein größeres Werk, als dessen Vorläufer es auftritt, recht viele freundliche Leser, d. h. solche, die streng, aber unparteiisch urtheilen, werben.

Leipzig, am Geburtstage Lessing's 1860.

Der Verfasser.

Vorwort.

Der Gegenstand, der hier untersucht wird, greift mit seinen Verzweigungen so weit um sich und hängt so innig mit der Grundlage aller Philosophie zusammen, daß fast alle Philosophen, von Thales bis Hegel, ihn behandelt haben. Es war daher unmöglich, sie Alle zu berücksichtigen, und mußte ich mich darauf beschränken, das anzuführen, was die bedeutendsten alten und neuen Philosophen über die hier vorkommenden Fragen ausgesprochen haben. Was die weniger bedeutenden Neueren betrifft, so habe ich sie benutzt, wie die Gelegenheit sie mir gerade darbot. Solche unter den letzteren, die in der Grundansicht vollkommen mit mir übereinstimmen und dasselbe wie ich, nur mit größerer Schärfe und Ausführlichkeit, gesagt, habe ich entweder absichtlich unberücksichtigt gelassen, oder erst später zu Rathe gezogen, da ich meine Untersuchung so selbständig als möglich zu halten und mich vor jeder vorgefaßten Meinung sorgfältig zu hüten wünschte. Ich weiß, daß, um den Anforderungen der Wissenschaft zu genügen und auf ihrer „Höhe" zu stehen, es nöthig sei, daß der neu Auftretende sämmtliche Forschungen auf dem Gebiete, welches er behandelt, bis auf ihn herab verfolgt und geprüft habe; dennoch glaube ich behaupten zu dürfen,

daß bei psychologischen Untersuchungen das eigene innere des Menschen stets die ursprünglichste Quelle, und dort zu schöpfen, das wahre Quellenstudium bleibt. Ob es mir gelungen, der Wahrheit auf die Spur zu kommen, muß ich der Beurtheilung Anderer überlassen; so viel aber kann ich versichern, daß ich bei meiner Forschung mit der größten Strenge verfahren bin und der Vorwurf mich nicht treffen kann, welchen Mendelssohn in Bezug auf philosophische Untersuchungen ausgesprochen, indem er sagt: „Die Lehren der Weltweisheit haben einen so unmittelbaren Einfluß auf unsere Lebensart, Glückseligkeit und Meinungen, daß ein Jeder zum Voraus Partei ergreift, und sich aus vorgefaßten Meinungen ein eigenes System baut, das sich mit seinen Schwachheiten sehr gut verträgt." (S. dessen Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften p. 64.) Wenn er aber weiter hinzufügt (ibid.): „Sie findet nicht nur unwissende, sondern wider sich eingenommene Zuhörer, die nicht überzeugt sein wollen," so bin ich mir der Wahrheit dieser Bemerkung wohl bewußt; indessen so untröstlich sie auch ist, so glaubte ich mich dadurch nicht abhalten lassen zu müssen, meine Ueberzeugung auszusprechen und meinen Beitrag zu einer Wissenschaft zu liefern, zu deren Beförderung ein Jeder, der der Selbstbeobachtung fähig ist, nicht nur berechtigt, sondern aufgefordert zu sein scheint, beizusteuern.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Berichtigungen und Zusätze.

Seite 9 Z. 8 v. u. statt „in ihn" lies „zu ihm."
„ 12 Anm. 2. Z. 7 statt „quisnam" lies „quisquam."
„ 13 Anm. 4. statt 6. 2. lies C. 12.
„ „ „ „ statt „alium" lies „ullum."
„ 17 letzte Zeile statt „Andres" lies „Andrem."
„ 18 Z. 9 v. u. statt „erste Vermittler" lies „ersten Vermittlern."
„ 19 statt „Cinnas" lies „Cineas."
„ 25 soll das Citat aus Descartes von „esse" an wie folgt lauten: „quod nos certos reddat illam rem circa quam versantur exsistere: Nam quamvis satis viderem, si, exempli caussa, supponamus dari aliquod triangulum, ejus tres angulos necessario fore aequales duobus rectis; etc.
„ 28 Z. 9 v. u. statt „Vergangner" lies „Vorangegangener."
„ 45 letzte Zeile statt „articif. quondam" l. „anticipationem quandam." (Aus Rémusat's Aufsatz entnehme ich übrigens, daß dieser Beweis auch bei St. Augustin und selbst schon bei Plato sich vorfindet.)
„ „ Anm. statt „solum" lies „solus."
„ „ „ statt „nationum" lies „notionem."
„ „ „ nach „primum" ist ein Komma zu setzen.
„ 46 Z. 14 v. o. statt „pictoris" l. „picturis."
„ „ Z. 15 v. o. statt „redissent" l. „vidissent"
„ „ Z. 17 v. o. statt „tam" l. „tum."
„ „ Z. 17 v. o. statt „viderant" l. „viderent."
„ 59 Z. 4 v. o. statt „expressissimus" l. „expressissimis."
„ „ Z. 5 v. o. statt „diesen" lies „diesem."
„ „ Z. 3 v. u. statt „malt" lies „malet."
„ 63 Anm. Z. 2 sind die Worte von „Es" bis „ins" zu streichen. (Die fehlerhafte Jahrzahl hatte ich anfangs vom Titelblatt der in meinem Besitze sich befindenden Amst. Ausg. des Werkes bona fide abgeschrieben (es heißt dort: Scriptus Arabice an. 873) und aus Versehen ist die Zeile im Manuscript stehen geblieben.) Nach Grätz (in s. so eben erschienenen Gesch. d. Juden, 5ter Band Note 20 Seite 535) wäre indessen auch die im Texte angegebene Zahl unrichtig und fiele die Abfassung ins Jahr 934.
„ 63 Z. 6 statt „Gumpoth„ lies „Gumposch." (Hier muß ich hinzufügen, daß außer Geiger und Dukes (ersterer in s. Zeitschrift I. 184. u. V. 262, und letzterer in s. „Beitr. zur Gesch. d. ält. Auslegung" B. II. S. 1—115) auch Jost in s. „Gesch. d. Judenthums und s. Sekten" II. 278, und Grätz im oben angeführten Werke, Saadias Schriften beleuchtet haben. Titel und Tendenz d. Saadja'schen Religionsphil. hat auch Steinschneider im Sabbatbl. 1846. S. 61 fg. erörtert.

☞ Der freundliche Leser wird ersucht, die obigen Fehler vor der Lecture zu berichtigen und zählt der Verfasser auf dessen Nachsicht, da er, auf einen wohlunterrichteten und geübten Corrector sich verlassend, bei der zweiten Correctur nur collationiren zu brauchen glaubte.

Einleitung.

Ich beabsichtige, wie der Titel dieser Abhandlung besagt, den religiösen Glauben psychologisch zu untersuchen, oder, in andern Worten, zu erforschen, was das eigentliche Wesen des Glaubens sei, und wie er sich zu den übrigen Fähigkeiten der Seele verhalte. Zu diesem Ende werde ich einerseits die Forschungen Anderer, namentlich der großen Meister der Philosophie, berücksichtigen, andrerseits jedoch mich dabei so selbständig als möglich zu halten suchen, um so auf eigenem Wege die Wahrheit zu ergründen und ans Licht zu stellen. Wenn es bei psychologischen Forschungen lediglich darauf ankommt, in das Innere der Seele einzudringen und die Erscheinungen des Seelenlebens scharf und streng zu beobachten, und wenn eine solche Selbstbeobachtung überhaupt möglich ist, so muß doch am Ende ein Jeder, der den ernsten Vorsatz hat und sich die Aufgabe stellt, sein eigenes Innere zu beobachten, solches auch im Stande sein, und wiederum kann ein Jeder, wie scharf- und weitsichtig auch sein geistiges Auge, solche Beobachtungen doch immer nur an sich selbst anstellen, vermag es aber nie, in das Innere einer andern Seele einzudringen, und kann einzig und allein durch Analogie auf die Erscheinungen in einem fremden Seelenleben schließen.

So will ich es denn versuchen, mit dem Lichte meines eigenen geistigen Auges in die Dunkelheit und Tiefe meines Seelenlebens hinabzusteigen und der Wahrheit Spuren zu verfolgen. Daß ich mich häufig irren werde, ist kaum zu bezweifeln, denn ohne Irrthümer keine Wahrheit: das Kind muß fallen, ehe es zu gehen, ja, ehe es sich selbst aufrecht zu erhalten vermag. Sollte ich mich aber gänzlich verirren und das Ziel verfehlen, nun dann wird ein Anderer meinen Irrthum berichtigen und die Wahrheit nachweisen, und dieser Versuch wird wenigstens einen Beitrag mehr, wenn auch einen sehr unvollkommenen oder gar mißlungenen, zur Aufklärung über ein wichtiges Problem, abgeben.

Um mir selbst und dem Leser den Weg zum Ziel zu erleichtern, werde ich den Gegenstand streng systematisch behandeln, ohne mich indessen dadurch hindern zu lassen, die Untersuchung so frei wie möglich anzustellen und jede Frage, die sich im Laufe derselben ergiebt, mehr oder weniger weitläufig zu erörtern.

I.

Das Wesen der Seele.

Die erste Frage nun würde wohl bei einer psychologischen Untersuchung die sein, was die Seele eigentlich sei; allein, ich halte es für unnöthig, dabei zu verweilen und da eine Definition zu versuchen, wo es unmöglich ist, das Wesen des zu Definirenden jemals zu erkennen [1]). Die Bemühungen der Philosophen, älterer und neuerer Zeit, die Seele zu definiren, scheinen mir daher eitel und vergebens zu sein, was namentlich aus der großen Verschiedenheit der Definitionen zur Genüge einleuchtet [2]). Wir müssen uns also darauf beschränken, die Attribute der Seele zu beobachten und sie aus diesen kennen zu lernen. Am richtigsten, wenn doch einmal eine Erklärung eines so verschiedenartig definirten Ausdruckes nöthig ist, würde man vielleicht den Begriff der Seele fassen, wenn man sie als „Entelechie," wie es unter den Alten Aristoteles, oder als „die höchste innerliche Lebensthätigkeit," wie es unter den Neueren der berühmte Physiolog Burdach gethan, bezeichnet. Wichtiger hingegen wird es sein, daß ich auf die einst vielfach

[1]) Auch Fortlage in seiner Psychologie (S. Vorrede zu derselben), Leipzig, 1855) und Fechner in seiner eben erschienenen Schrift: „Elemente der Psychophysik," Leipzig, 1860, p. 8, lassen das Wesen der Seele unerklärt.

[2]) Cf. Arist. de anima, Cap. 2.

behandelte und bestrittene Frage, ob es angeborene Ideen gebe, eingehe und meine Ansicht darüber ausspreche.

II.

Die Lehre von den angeborenen Ideen.

Bekanntlich war es **Plato**, der zuerst die Lehre von den angeborenen Ideen vorgetragen. Sie sind bei ihm die Quelle aller Erkenntniß, indem nämlich die Seele bei der Anschauung der Objecte, welche ihrerseits nichts anders sind, als die Abbildungen der ewigen Ideen, der in ihr verborgen liegenden und denselben entsprechenden sich erinnert[1]), was man die *ἀνάμνησις* Platonica genannt hat. **Aristoteles** hingegen, der die platonische Seelenlehre verwirft, nimmt, wie es später **Kant** gethan, blos gewisse Stammbegriffe (bei ihm Kategorien genannt), als Grundlage der Erkenntniß an. **Descartes**[2]), der Gründer der neueren Philosophie, hat die angeborenen Ideen wieder zur Geltung gebracht und besonders die Idee vom Dasein Gottes als eine solche betont. Ihm trat **Locke**[3]) mit der Behauptung entgegen, daß es überhaupt keine angeborenen Ideen gebe und daß die Seele bei der Geburt des Kindes einer tabula rasa gleiche. Bei **Leibnitz**[4]), der wiederum **Locke** bekämpft, sind die nothwendigen Wahrheiten angeboren, jedoch nicht dem wirklichen Bewußtsein, sondern nur

---

[1]) Siehe hierüber besonders Plato im Parmenides. Opera Ed. H. Stephanus. 1578. T. I., p. 128. sq.

[2]) Descartes Meditationes III.

[3]) Conduct of the Human Understanding, Vol. I., Book 1, Ch. 1.

[4]) Princ. philos. §. 31 sq.

der Analogie nach. Kant tritt in seiner Anthropologie[1]) (freilich nur theilweise) der Meinung Locke's bei, und bestreitet den cartesianischen Beweis für das Dasein Gottes, der auf die obenerwähnten angeborenen Ideen gegründet und der psychologische genannt worden ist.

Benecke[2]), der Anhänger Herbart's, erkennt blos gewisse Urvermögen, und zwar einen gewissen Grad von Reizempfänglichkeit, Kräftigkeit und Lebendigkeit als der Seele angeboren an. Auch Waiz[3]) erklärt sich entschieden gegen angeborene Ideen, indem er sagt: „Die Begriffe entwickeln sich lediglich aus der Auffassung des erfahrungsmäßig Gegebenen, und es giebt reine Begriffe im Kantischen Sinne als Stammbegriffe des Verstandes gar nicht. Es würde nämlich ein solcher ursprünglicher Schatz, der sich in unserem Innern unbewußter Weise vorfände, voraussetzen, daß gewisse Begriffe ohne im Laufe des Lebens entstanden zu sein und ohne einer weiteren Fortbildung unterworfen werden zu können, in uns vorhanden wären. Die Erfahrung widerspricht dieser Annahme entschieden" u. s. w. Etwas den angeborenen Ideen Analoges finden wir auch bei Spinoza[4]), wenn er sagt: „Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis." Im 47. Satze des 2. Buches der Ethik scheint er den cartesianischen Beweis in einer andern Form ausdrücken zu wollen, wenn es heißt: „Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei", und er in der Scholie zu demselben Satze hinzugefügt: „Hinc videmus, Dei infinitam essentiam eiusque aeternitatem omnibus esse notam." Auch im 36. Satze des 4. Buches wiederholt er diese Behauptung

---

1) Königsberg, 1800. p. 15.
2) Pädagogik, Bd. I.
3) Die Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig, 1849. p. 503.
4) De Intell. Emend. XV, 108.

und sagt: „Pertinet namque ad mentis humanae essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei.“

Ich für meinen Theil trete jedoch der Ansicht Locke's, Benecke's und Waizen's, wie ich sie oben angeführt, vollkommen bei und gehe in meiner Untersuchung von dem Principe aus, daß die Seele des Kindes eine tabula rasa[1]) (freilich nur im figürlichen Sinne) sei, welche für alle Eindrücke und Ideen mehr oder minder empfänglich ist.

III.

Vom Glauben im Allgemeinen.

Was wir aber ganz besonders schon bei dem Kinde, sobald es nämlich das Stadium des Weltbewußtseins (der Ausdruck wird später seine Erklärung finden) erreicht hat, vorfinden, ist der Glaube, mit welchem es Alles auf- und annimmt, und wenn man aus der bekannten Vorschrift de omnibus dubitandum est die Gewißheit der Existenz desjenigen, der da zweifelt, hat herleiten wollen und ihn so als homo dubitans hinstellt, so könnte man das Kind geradezu als homo credens bezeichnen und es sagen lassen: credo, ergo sum. Dieser Glaube nun (bei den Griechen *συγκατάθεσις* und bei den Römern Approbatio oder Assensio genannt) ist eine nothwendige Bedingung alles Erlernens und die Grundlage alles Wissens, wiewohl er seltsam

---

[1]) Wenn Ancillon („Glauben und Wissen“ p. 22) diesem Bilde Locke's den, wie er ihn nennt, „einfachen und unbezweifelten Satz“ entgegenhält, daß, da die Seele eine Kraft ist, sie nothwendig ein bestimmtes Vermögen und eigenthümliche Tendenzen besitzen müsse, so kann ich in seinem Satze nur eine Tautologie sehen, denn eine Kraft ist eben ein Vermögen. Wie aber eine leere Tafel für die auf sie gemachten Eindrücke empfänglich ist, so auch die Seele, und diese Eindrücke fest zu halten (und freilich auch zu verarbeiten), das ist ihre Kraft.

genug bei der Aufzählung der Eigenschaften oder Vermögen der Seele in den meisten psychologischen Lehrbüchern vermißt wird.[1])

Wenn aber das Gedächtniß die Mutter der Musen genannt worden ist, so dürfte man diesen Glauben mit Recht den Vater derselben nennen, denn er ist es, welcher dem Geiste die nöthige Nahrung zuführt und ihn recht eigentlich befruchtet. Dieser Glaube aber ist nicht nur dem Kinde unbedingt nothwendig, sondern muß auch den Menschen durchs ganze Leben hindurch begleiten, da es ja Niemandem möglich ist, alle Wahrheiten selbst zu erforschen oder alle ihm mitgetheilten Erfahrungssätze und Lehren selbst zu prüfen, sondern sehr Vieles auf guten Glauben, wie man es zu nennen pflegt, angenommen werden muß. Man sieht also, daß dieser „gute Glaube" eine eben so unerläßliche Bedingung auf geistigem Gebiete wie im Geschäftsverkehr der Menschen untereinander ist, welcher letztere ohne denselben zur Unmöglichkeit würde.

---

[1]) Bei Plato (de republ. VII. ed. Steph. T. II. p. 533 sq.) nimmt der Glaube (πίστις) den dritten Rang unter den Erkenntnißarten ein und ist gleich sinnlicher Gewißheit. Bei Aristoteles (de anima 3. 3.) folgt der Glaube auf die Meinung. Er untersucht nämlich das Wesen der Einbildungskraft und sagt: „Es bleibt also noch übrig zu sehen, ob sie eine Meinung ist; denn die Meinung macht sich sowohl wahr als falsch. Jedoch folgt der Meinung der Glaube, (denn es ist nicht möglich, daß der, welcher etwas meint, seiner Meinung nicht Glauben schenke); keinem der unvernünftigen Thiere aber kommt Glaube zu, jedoch Einbildungskraft vielen. Uebrigens folgt jeder Meinung Glaube, dem Glauben Ueberzeugung, der Ueberzeugung Vernunft." „Das Vorwahrhalten," heißt es bei Kant, „oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen:

Meinen, Glauben und Wissen.

Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjectiv als objectiv unzureichendes Vorwahrhalten. Ist das letztere nun subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Vorwahrhalten das Wissen, die subjective Zulänglichkeit heißt, Ueberzeugung (vor mich selbst), die objective, Gewißheit (vor jedermann). S. Krit. der reinen Vernunft, 1. Aufl Königsberg, 1781, p. 822, und ausführlicher in „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik," S. W. Leipzig, L. Voß p. 238 ff.

Nur darf dieser Glaube nicht etwa mit der bloßen Fassungskraft des Geistes verwechselt werden; denn bei dieser Bezeichnung scheint man mir ein wichtiges Moment außer Augen gelassen zu haben. Viele stellen sich die Seele nämlich in vollem Ernste als eine „tabula“ oder als eine Art Wachsmasse vor, welche vorerst alle auf sie gemachten Eindrücke aufzunehmen vermag; man hat ihr dann die Fähigkeit beigelegt, das Aufgenommene zu begreifen, und je nachdem sie diese in höherem oder niederem Grade besitzt, hält man sie — und zwar mit vollem Rechte — für mehr oder minder begabt; allein hierbei hat man das eben von mir bezeichnete Moment des Glaubens übersehen, welches gleichwohl, wie mir däucht, von nicht geringerer Wichtigkeit als das Begreifen selbst ist. Denn was würde es nützen, wenn eine dem Menschen mitgetheilte Wahrheit von ihm zwar aufgenommen, erfaßt und begriffen worden wäre, nicht aber Glauben bei ihm fände? So sagt auch Cicero[1] ganz richtig: „sublata enim assentione (und ich habe oben erklärt, daß diese Zustimmung mit dem was ich hier unter Glauben verstehe identisch sei) omnem et motum animorum et actionem rerum sustulerunt, quod non modo recte fieri, sed omnino fieri non potest.“ Wie schön läßt sich beiläufig das Bild von den Cimmeriern, welches in demselben Kapitel vorkommt, auf das Glauben anwenden! Wird nämlich dort das Wissen mit dem Lichte verglichen, so möchte ich das Glauben mit dem Feuer vergleichen: Jenes erleuchtet blos; dieses aber erleuchtet und erwärmt zugleich.

Doch zur Sache. Eine Wahrheit würde also, fände sie bei dem, dem sie mitgetheilt wird, keinen „Glauben“, für ihn durchaus werth- oder nutzlos bleiben, könnte nimmer in seiner Seele Wurzel fassen und organisch mit ihr verwachsen. Nur der Glaube an eine Wahrheit be-

---

[1]) Academ. Quaestiones Lib. IV. Cap. 19.

festigt sie in uns, giebt ihr Lebenswärme und Lebenskraft, macht sie fruchtbar, erfüllt uns mit Eifer für ihre Vertheidigung und Verbreitung und erzeugt da wo er in gesteigertem Maße vorhanden jenen Enthusiasmus, welcher soviel Gutes oder jenen Fanatismus, welcher so viel Unheil in der Welt gestiftet hat.

Um nur durch ein Beispiel zu erläutern, was ich unter dem Glauben, mit dem ich es jetzt zu thun habe, verstehe. Man zeigt dem Kinde eine Zusammensetzung von Punkten und Linien, ein blos willkürliches Zeichen und sagt ihm: das ist der Buchstabe A oder B. Es wird kaum je einem Kinde beigekommen sein, diese Mittheilung in Frage zu stellen; im Gegentheil wird es sie ohne Weiteres annehmen und mit unerschütterlichem Glauben daran festhalten. Ebenso ergeht es uns später mit historischen Thatsachen, die uns überliefert werden. Wir nehmen sie gläubig hin, so lange nicht etwa die Kritik die Echtheit und Wahrheit derselben angefochten und widerlegt hat. Faßt man die Sache schärfer ins Auge, so wird es sich freilich ergeben, daß jener Glaube, welchen das Kind der ihm gemachten Mittheilung oder der Gereiftere der historischen Ueberlieferung schenkt, eigentlich nicht sowohl dieser Mittheilung oder dieser Thatsache selbst als vielmehr dem Mittheilenden gilt; dies ist aber nur das erste Moment oder Stadium bei der Annahme einer Wahrheit oder historischen Thatsache; denn einmal die Glaubwürdigkeit des Mittheilenden oder das Zutrauen in ihn gesetzt, so ist die nächste Folge, daß das Zutrauen von der Person auf die Mittheilung selbst übergeht, ein Proceß, dessen wir uns blos aus Gewohnheit nicht mehr bewußt sind, wie das bei vielen andern in der Seele vorgehenden Processen der Fall ist. Uebrigens sind es ja eben nur die Kritiker und Forscher, also solche, die sich des unmittelbaren Glaubens entäußert haben, welche überhaupt erst untersuchen, in wie fern der Mittheilung oder dem Mittheilenden Glauben zu schenken sei; der

große Haufe aber, welcher in dieser Beziehung dem Kinde gleicht, wird allemal; so lange es nämlich seiner Erfahrung oder der Wahrscheinlichkeit nicht widerspricht, das Ueberlieferte ohne Weiteres annehmen und ohne auf den Erzählenden Rücksicht zu nehmen, seiner Mittheilung vollen Glauben schenken. Um aber das Wesen dieses Glaubens genauer zu ergründen und zu sehen, worin er eigentlich bestehe und wie er zu definiren sei, müssen wir ihm das entgegenhalten, was man gewöhnlich „Wissen"[1]) nennt, wofür ich mich aber lieber des Ausdruck's „Ueberzeugung"[2]) bedienen will. Wir sind von einer Sache überzeugt, nachdem wir sie selbst in allen ihren Beziehungen erwogen und geprüft, vermöge unserer Einsicht begriffen und als Wahrheit erkannt haben. Anders verhält es sich mit dem Glauben. Hier ist keine Prüfung oder Analyse vorauszusetzen; denn weder vermag das Kind, um wieder auf mein oben angeführtes Beispiel zurückzukommen, die Wahrheit der Mittheilung, daß diese bestimmte Form A. oder B. heiße, noch der Mann das ihm Erzählte oder Ueberlieferte auf die eben angegebene Weise zu untersuchen[3]), und in solchen Fällen wird man sagen müssen, sie glauben das Mitgetheilte[4]).

---

[1]) Glauben und Wissen, so lautet der Titel einer Menge von Werken, welche diesen Gegenstand behandeln.

[2]) Man erinnere sich der Antwort Mendelssohn's auf die an ihn einst gestellte Frage, ob er glaube, daß es einen Gott gebe, worauf er: „Nein, ich bin davon überzeugt", erwiderte.

[3]) Ich möchte hier an das berühmte Schriftchen des Archbishop Whateley: „Historic Doubts relative to the Existence of Napoleon" erinnern, woraus man wenigstens sieht, daß, wenn man den Glauben an geschichtliche Thatsachen fahren läßt, am Ende gar nichts mehr fest steht.

[4]) Nach der Meinung Jacobi's steht dieser unbefangene Glaube höher als die Ueberzeugung, da diese ja nur auf jenem beruhen könne. Doch hören wir ihn selbst, denn die Stelle ist zu wichtig für die Behandlung meiner Frage, als daß ich mich mit dieser bloßen Andeutung begnügen sollte. „Wie können wir nach Gewißheit streben", fragt er, „wenn uns Gewißheit nicht zum Voraus schon bekannt ist, und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Ge-

Doch hiermit hätte ich nur den Unterschied zwischen Glauben und Ueberzeugung oder Wissen angegeben. Wir müssen aber noch weiter gehen und untersuchen, was der Glaube sei.

Aus dem Vorangegangenen nun ist es leicht ersichtlich, daß er nur eine passive Fähigkeit der Seele sei. Die Seelenthätigkeit nämlich ist auf ein blos Geglaubtes noch gar nicht in Anwendung gebracht worden: der Geist hat Etwas aufgenommen, ohne darüber zu reflectiren und der Glaube ist also nichts weiter als — wie ihn auch Kant und Jacobi bezeichnen — ein Fürwahrhalten[1]). Dieses Fürwahrhalten aber sollte, meiner Ansicht nach, eben so gut als ein Vermögen der Seele angesehen werden wie das passive Gedächtniß, von welchem es in so fern, als es ebenfalls passiv, gar nicht verschieden ist. Ich

---

wißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf, sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist. Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein entspringen." (Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen, p. 214). So weit denn Jacobi. In wie fern ich mich zu dieser Ansicht bekenne, wird man später sehen.

[1]) Eine genauere Definition läßt sich nicht geben. Auch Hume (Enquiry Concerning the Human Understanding, sect. IV. p. 71—73 vol. III. London 1770) fühlte die Schwierigkeit einer solchen Definition und erklärt den Glauben folgendermaßen: "Whenever any object is presented to the memory or senses it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief... Were we to attempt a definition of this sentiment we should perhaps find it a very difficult, if not an impossible task ... Belief is the true and proper name of this feeling." Indessen heißt es im Widerspruch mit dieser Stelle in seinem Treatise of Human Nature (vol. 1., p. 172.): "An opinion or belief may be most accurately defined, A lively idea related to or associated with a present impression!"

sage ausdrücklich das passive Gedächtniß, denn das, welches Spinoza[1]) z. B. als quaedam concatenatio idearum definirt, ist eigentlich nur das productive, wie das aus dem Satze selbst erhellt. Dem Ausspruche der Alten: „tantum scimus, quantum in memoria teneamus", dürfte man daher hinzufügen: et tantum in anima tenemus, quantum credamus[2]). Nachdem ich so auf das, worin das Gedächtniß und das Glauben sich ähnlich sind, hingewiesen habe, muß ich nun auch das, worin sie sich unterscheiden, hervorheben. Man hat nämlich vom Gedächtniß behauptet, es hänge solches vom Willen ab und gesagt[3]), ich kann behalten weil ich will, ich kann aber nicht vergessen weil ich will. Zum Glauben hingegen reicht das bloße Wollen keineswegs aus, und eben so wenig können wir nicht glauben, weil wir wollen. Das Glauben ist durchaus nicht Sache des Willens, und liegt nicht in dessen Macht[4]). So hat schon Göthe sehr richtig ausgerufen: „O, lehre mich glauben!"[5])

---

[1]) Eth. Pars II. Prop. 18 und Schol. zu derselben.

[2]) Was Cicero in seinen academ. Untersuchungen (Lib. IV. 7.) vom Gedächtniß sagt, scheint fast eine Verwechselung desselben mit dem Glauben zu sein, den ich hier behandle, denn seine Worte könnten mit viel größerem Rechte auf diesen angewendet werden. Es heißt nämlich an der angeführten Stelle: "Memoriae quidem certe, quae non modo philosophiam, sed omnis vitae usum, omnesque artes una maxime continet, nihil omnino loci relinquitur. Quae potest enim esse memoria falsorum? aut quid quisnam meminit, quod non animo comprehendit et tenet?" — Nun wird man aber doch zugeben, daß man sich gewiß eher ein Gedächtniß für das Falsche als ein Glauben an dasselbe denken kann, denn erinnern kann sich der Geist eben so gut des Falschen wie des Wahren, nicht aber so leicht daran glauben. In der That Falsches, d. h. für uns subjectiv Falsches, glauben, ist ein Widerspruch, wie wohl man anderseits etwas objectiv Falsches glauben kann.

[3]) Trendelenburg in s. (von mir nachgeschriebenen) Vorl. üb. Psychologie.

[4]) Auch Hume (in l. c.) ist derselben Ansicht und sagt: "It follows, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling which is annexed to the latter, not the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. Eben so behauptet sein bitterer Gegner Beattie,

Wiederum mag man sich noch so fest vornehmen, Etwas nicht zu glauben, so wird der Vorsatz dennoch an der Macht der Wahrheit, welche der Seele auf irgend eine Weise mitgetheilt und von ihr aufgenommen worden ist, scheitern. Ja, die Seele wird unwillkürlich jedwede Mittheilung glauben und daran fest halten, so lange sie nicht, vermöge ihrer eigenen Thätigkeit, die Zersetzung vorgenommen. Wie man lange Zeit das Wasser für ein einfaches Element hielt, bis endlich die Chemie es analysirte und nachwies, daß es aus zwei Gasen bestehe, eben so wird etwas von der Seele als Wahrheit Aufgenommenes auch von ihr geglaubt werden, so lange sie es nicht analysirt und die Unrichtigkeit des Geglaubten entdeckt hat oder wenigstens anzuzweifeln beginnt. Diesen unbefangenen Glauben nun, sagte ich, finden wir ganz besonders beim Kinde vor und zwar, ehe noch irgend ein anderes Seelenvermögen sich entwickelt hat; er ist, wie bereits erwähnt, eine natürliche Anlage oder Fähigkeit der Seele, welche die Sinnesanschauungen begleitet[1]). Das Unwillkürliche dieses Glaubens widerstreitet der Be-

---

(Essay on Truth, Part 1. 6. 2. 2.), wo er von der Evidenz der Sinne spricht, wir müßten ihnen Glauben schenken, und zwar nach einem Gesetze der Natur.

So sagt auch Cicero in den academ. Unters. (Lib. IV. 6. 2.): „Nam, quomodo non potest animal alium non appetere, quod accomodatum ad naturam appareat (Graeci id οἰκεῖον appellant) sic non potest objectam rem perspicuam non approbare.

[5]) S. Wilhelm Meister, Bekenntnisse einer schönen Seele.

[1]) Erst längere Zeit nachdem ich diese Abhandlung geschrieben, kam mir Guizot's Abhandlung: „Quel est le vrai sens du mot foi“ zu Gesicht und kann ich nicht unterlassen, hier eine alles bisher von mir Gesagte kräftigst unterstützende Stelle aus derselben anzuführen. „Deux sortes de croyances coexistent dans l'homme; les unes, que je n'appellerai point innées, expression inexacte et justement combattue, mais naturelles et spontanées, qui germent et s'établissent dans l'esprit de l'homme, sinon à son insu, du moins sans le concours de sa reflexion et de sa volonté, par le seul developpement de sa nature et l'influence du monde extérieur au sein duquel se passe sa vie; les autres, laborieuses, savantes, fruit d'une étude volontaire, et de ce pouvoir qu'a l'homme, soit de diriger toutes ses facultés vers un objet spécial dans le dessein de le connaître,

nennung Fähigkeit keineswegen, da ja auch das passive Gedächtniß, wo nicht vielleicht alle übrigen Anlagen und Fähigkeiten der Seele, ihm in diesem Punkte gleich sind.

Auch ich theile die Ansicht Benecke's, daß das Gedächtniß nichts anders sei, als die Spuren, welche in der Seele von Allem was ihr vermittelst der Sinne, diesen Pforten, durch welche die Außenwelt Einlaß bei ihr findet, zugeführt worden ist, zurückbleiben und hierbei hat, wie man leicht einsieht, der Wille eben so wenig zu thun, wie bei der Zustimmung oder dem Glauben, von welchem hier die Rede ist. Es erhellt nun aus dem Vorangegangenen, daß wir das, was wir glauben, nicht als Wahrheit erkannt haben, denn hätten wir das, so würden wir es nicht mehr blos in dem Sinne glauben, in welchem ich hier diesen Ausdruck verstanden haben möchte, wohl aber halten wir es für wahr und dieses Fürwahrhalten ist eben, wie bereits gezeigt worden, der hier besprochene Glaube.

Ob die Wahrheit überhaupt erkennbar sei, das ist eine Frage die ich später zu untersuchen habe; hier möchte ich vorerst einige Worte über die vexata quaestio der Sinnestäuschung voranschicken.

---

soit de se replier sur lui-même, d'apercevoir ce qui se passe en lui, de s'en rendre compte, et d'acquérir ainsi, par un acte de volonté et de réflexion, une science qu'il ne possédait point auparavant, quoique les faits qu'il a pour objet subsistassent également sous ses yeux ou au dedans de lui. (Méditations et Études Morales, par M. Guizot. 2. Ed. Paris, 1852, p. 144.)

IV.

Die Sinnestäuschung und Wahrnehmung vermittelst der Sinne.

Schon Kant[1]) hat die Sinne gegen die Anklage, daß sie uns täuschen, gerechtfertigt, indem er gezeigt, wie der Irrthum nicht ihnen, sondern dem Verstande zur Last fällt[2]). In der That nun ist seine Rechtfertigung so vollständig, daß es überflüssig scheint, noch ein Wort hinzuzufügen; vermöge seines Scharfblickes hat er mit einem Streiche all den über diesen Punkt aufgestellten Unsinn über den Haufen geworfen, und dem Skepticismus, welcher in der falschen Theorie von der Sinnestäuschung seinen Ursprung hat, den Todesstoß versetzt[3]). Nur die eine Bemerkung möchte ich hinzufügen, daß die Sinne gar nicht täuschen können, sondern an sich stets Recht haben müssen, und wir haben vorerst gar nicht danach zu fragen, wie es sich objectiv mit dem Angeschauten verhalte, denn da nur der Verstand irren kann, so folgt eben daraus, daß die Sinne Recht haben müssen, oder es ist überhaupt nicht möglich, irgend eine Wahrheit zu erkennen. „Können aber die äußern Gegenstände nicht durch die Sinne aufgefaßt werden", heißt es bei Sextus Empiricus[4]), „so kann auch der Verstand sie nicht

---

[1]) Anthropol. p 34.

[2]) So auch Mendelssohn: „Nicht die Sinne täuschen uns, sondern der Irrthum besteht darin, daß wir einen gegebenen sinnlichen Eindruck durch die Gedanken falsch subsumiren. (Sämmtliche Werke III. 272.) Nach Danzel hätte er hiermit Leibnitz mit Locke verbunden. Wie man sieht, hat das jedoch schon Kant gethan.

[3]) Daß ich hier nicht den Skepticismus der pyrrhonischen Schule meinen kann, geht daraus hervor, daß diese selbst das sinnlich Empfundene weder läugnet noch bezweifelt. S. P. H. des Sext. Empiricus 1. B. 7. 13. u. 10. 19.

[4]) P. H. 614. 99. Vgl. auch adv. Log I. §. 191 sq. 203 sqq.; ferner Cicero Acad. quaest. IV. 7. 2. 4., Euseb. Praep. Evangel. XIV. 17., Malebr. de inquir. ver. 1. 2. 3., Beattie on the Nature and Immutability of Truth. P. 1. 6. 2. 2.

begreifen". Ungeachtet unsers besseren Wissens sehen wir z. B. die Sonne des Morgens im Osten auf- und des Abends im Westen untergehen. Und diese so klar gesehene oder angeschaute Erscheinung wird für den Gesichtssinn, als für mich subjectiv, stets wahr bleiben, wie sehr diese Wahrheit auch der objectiven widerstreite. So hat auch die deutsche Sprache, die stets philosophisch ist und unbewußt das Richtige trifft, ein solches Anschauen „Wahrnehmen" genannt, und es würde in der That alles Raisonnement ein Ende haben, wenn dieses freilich nur relative oder subjective Wahrnehmen nicht als Anfang gesetzt und zugegeben würde. Mit Recht sagt daher Cicero[1]): „Illud autem quod movet prius oportet videri, eique credi." Leubuscher[2]) will das Wort Sinnestäuschung gar nicht anerkennen, denn im Begriff der Täuschung, meint er, liege schon ein Urtheil. Eben so übereinstimmend mit mir sagte er: „Die Erfahrungen, welche mir durch meine Sinne zu Theil werden, sind für mich unumstößliche Wahrheiten. Aus den Sinnen und durch sie entfaltet sich der ganze Reichthum und die Mannigfaltigkeit des physischen Lebens, und die mühsam errungene freie Abstraction sucht sich rückwärts durch das Zeugniß der Sinne wieder zu befestigen; eine einfache Sinneserfahrung vermag oft genug einen künstlichen Bau von Abstractionen zu vernichten." So sieht auch Gruppe[3]) in der Erkenntniß von der Unerschütterlichkeit der Grundthatsache dessen was die natürliche Anschauung uns bietet, das Heil für die Philosophie. „Es giebt keine andere Wirklichkeit", sagt er, „als die uns vorliegende", und meint, es bedürfe des cartesianischen Um-

---

[1]) Academ. Quaest. Lib. IV. 8.

[2]) Ueber die Entstehung der Sinnestäuschung von Rud. Leubuscher Berlin 1852.

[3]) Gegenwart und Zukunft der Philos. in Deutschland, v. O. F. Gruppe, Berlin 1855, p. 274.

weges, den ich unten erwähne, gar nicht, um die Sinneswahrnehmungen zu bewahrheiten. Wie würde es z. B. mit der Glaubwürdigkeit der Geschichte oder der Zeugen bei einem gerichtlichen Verhöre bestellt sein, wenn wir nicht den Sinnen trauen könnten? Die sicherste Quelle für den Historiker bleibt doch stets der Augenzeuge; ebenso ist derjenige, welcher einer Handlung beigewohnt hat, der beglaubigste Zeuge im Gerichtshofe; in beiden Fällen sind wir genöthigt, den Sinnen Glauben zu schenken, weil wir auf sie allein angewiesen sind, um das Geschehene zu ermitteln und uns darüber zu vergewissern. Das Trügerische der Sinne wird dabei mit Recht gar nicht in Betracht gezogen, sondern stillschweigend als eine bloße Theorie, ja als eine Spitzfindigkeit des grübelnden und spekulirenden Geistes der Philosophen angesehen, welche man, da, wo es sich um's Praktische handelt, oder wo vielleicht das Leben eines Menschen auf dem Spiele steht, füglich bei Seite lassen zu können glaubt. „To believe testimony", sagt Beattie[1]), „is agreeable to nature, reason, and sound philosophy. Faith in testimony is in part resolvable into that conviction which is produced by the evidence of our senses, at least, if we did not believe our senses, we could not without absurdity believe testimony". Aehnlich drückt sich Mendelsohn[2]) aus, wenn er vom Mathematiker sagt, er lege das Zeugniß der Sinne seinem praktischen Lehrgebäude zu Grunde und bekümmere sich nicht darum, ob die Sinne Wahrheiten oder bloße Erscheinungen aussagen. Der tiefforschendste und scharfsinnigste Kritiker wird es also bei der Untersuchung einer historischen Wahrheit am Ende nicht weiter bringen können, als dem Historiker bis auf die letzte Quelle nachzuspüren, welche, wie ich eben gezeigt habe, auf nichts Anderes beruhen kann, als

---

[1]) Essay on Truth Sect. 7. 8.

[2]) Evidenz in den metaphys. Wissenschaften. p. 58.

auf dem Zeugnisse der Sinne, und sein Glauben an das erzählte Factum wird sonach im Grunde dem des unbefangenen oder unmittelbaren Glaubens gleichkommen. Nun kann zwar das ganze Factum erlogen oder erdichtet sein; allein, darauf kommt es beim Glauben nicht an: es fragt sich nur, ist die Sache an sich wahrscheinlich, und ist sie das, d. h. in andern Worten, trägt sie den Schein der Wahrheit (folglich auch die Möglichkeit) an sich, so wird sie Glauben in der Seele finden, vorausgesetzt, daß diese wenigstens Aehnliches, wenn auch noch so entfernt Aehnliches, vermöge der Sinne angeschaut oder erfahren hat, und dann ist auch der Glaube gerechtfertigt und hat sich der Gläubige dem Forscher gegenüber seines Glaubens nicht zu schämen. Wo einer Mittheilung hingegen alle Merkmale der Wahrheit fehlen, oder sie aller Wahrscheinlichkeit entbehrt, da wird sie auch bei Niemandem Glauben finden. Wenn Göthe[1]) sagt: „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind," so bezieht sich das auf den religiösen Glauben, mit dem ich es hier noch nicht zu thun habe und widerstreitet also meiner hier aufgestellten Behauptung keineswegs. Weit davon also, das Zeugniß der Sinne zu verwerfen, muß auch ich sie im Gegentheil in ihre Rechte wieder einsetzen und ihnen als erste Vermittler aller Erkenntniß volle Geltung zukommen lassen; und ich will nur noch hinzufügen, daß der Glaube, den wir ihren Aussagen schenken, durchaus nicht mit jenem blinden Glauben zu verwechseln sei, welchen Jacobi[2]) mit Recht als einen „auf Ansehen gestützten Beifall" (also auch er setzt Glauben und Beifall als identisch) „ohne Gründe oder eigene Einsicht" definirt.

Nach einer solchen Meinungserklärung werde ich, ich weiß es wohl, schwerlich der Beschuldigung des Sensualismus entgehen können, einer Benennung, mit welcher man auch das System Locke's und seiner

[1]) Im Faust. Erster Theil.

[2]) D. Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus p. 15.

Anhänger bezeichnet hat; indessen ich fürchte diese Beschuldigung durchaus nicht und will es vielmehr offen gestehen, daß ich nicht zu denen gehöre, welche, nachdem sie eine Höhe erreicht haben, die Leiter, vermittelst welcher sie zu derselben hinauf gelangt sind, mit den Füßen von sich stoßen. Die Sinne aber sind eine solche Leiter, vermittelst welcher wir zur Höhe der Idee hinansteigen [1]). Doch soll damit nicht etwa gesagt sein, daß man auf dieser Höhe eine sicherere Erkenntniß habe; vielmehr tritt erst hier der Zweifel ein, wird erst hier Alles schwankend, wird erst hier die Möglichkeit alles Erkennens in Frage und von Manchen sogar gänzlich in Abrede gestellt. So sagt Pascal [2]) ganz richtig: „Le sentiment et l'instinct sont les premières sources de nos connaissances, toutes les autres connaissances ne peuvent être acquises que par le raisonnement. Voila donc la guerre ouverte entre les hommes.“ Selbst ein Socrates [3]) sagt, er wisse nur, daß er nichts wisse, und dies wird von Vielen als das höchste Ziel des Forschens angesehen. Ich werde hier unwillkürlich an das erinnert, was Cinnas dem Könige Pyrrhus rieth, als dieser erklärte, er beabsichtige, nachdem er einen großen Theil der Welt erobert haben würde, das Glück und die Ruhe mit seinen Freunden zu genießen. Er könne ja, erwiederte jener darauf, das Letztere sofort ergreifen, ohne sich erst der Beschwerden zu unterziehen. Eben so meine ich, dürften Manche mir und Allen die mit mir nach der Wahrheit forschen, rathen, wir möchten uns doch mit dem von Socrates ausgesprochenen Satze begnügen und es dabei bewenden lassen; allein eben so wenig wie ein Pyrrhus seinen Ehrgeiz und seine Eroberungslust zu unterdrücken vermochte, werden

---

1) Vgl. Trendelenburg Log. Unters. Berlin 1840, p. 87 sq.

2) Pensées. Part. II., Art. 1.

3) S. Plato in der Apologie, doch nach Cicero haben schon Democritus, Anaxagoras und Empedocles dasselbe vor ihm gesagt. S. Academ. Quaest. Lib. I. X.

wir es vermögen, dem inneren Triebe zu widerstehen, welcher uns zur Erforschung der Wahrheit nöthigt und drängt [1]).

„Ich halte diesen Drang vergebens auf,
Der Tag und Nacht in meinem Busen wechselt.
Wenn ich nicht sinnen oder dichten soll,
So ist das Leben mir kein Leben mehr!
Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das köstlichste Geweb entwickelt er
Aus seinem Innersten und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen." [2])

Ob wir aber die Wahrheit je erreichen können, das ist die Frage, die ich eben hier tiefer zu untersuchen haben. Prüfen wir die Meinungen der Koryphäen der Philosophie in Bezug auf die Erkenntniß vermittelst der Sinne, so werden wir finden, daß der erste, Plato, wie bereits oben mitgetheilt [3]), ihr den dritten Rang in der Reihe der Erkenntnißarten einräumt, denn sein Glauben ist eben nichts anderes, als die sinnliche Gewißheit, die wir haben. Was Aristoteles betrifft, so ist es zwar schwer, seine Ansicht über diesen Punkt genau zu ermitteln, und kann man nicht etwa, wie Ancillon [4]) es gethan, als Hauptgrundsatz seines Systems unbedingt das scholastische Princip: „Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu," annehmen; jedoch, glaube ich, wird man ihm nicht Unrecht thun, wenn man ihm diesen Grundsatz theilweise zuerkennt, da er jedenfalls den sinnlichen Eindrücken die erste Vermittelung, obschon kein apodiktisches Wissen, zugesteht [5]). Nach Baco, dem Urheber der Experimentalphilosophie, sollen uns die

[1]) An dieser Stelle kann ich nicht umhin, ganz besonders auf Schopenhauer („Die Welt als Wille und Vorstellung," 3. Aufl., Bd. II, p. 175) zu verweisen, da er diesem Gegenstande ein eigenes Kapitel unter der Ueberschrift: „Ueber d. metaphys. Bedürfniß d. Menschen," gewidmet hat.

[2]) Göthe im Tasso.

[3]) Siehe Anmerkung 1, p. 7.

[4]) Glauben und Wissen p. 13.

[5]) Analyt. post. 2, 19 u. 1, 31.

Sinne zwar täuschen, jedoch nur so lange wir bei ihnen allein stehen bleiben. Aber auch der Abstraction ergeht es seiner Meinung nach in diesem Falle nicht besser, auch sie führt uns dann irre, und daher fordert er, daß die Sinnesanschauung mit der Abstraction verbunden werde, wolle man eine richtige Erkenntniß erlangen [1]). Spinoza räumt der sinnlichen Erkenntniß den zweiten Rang ein. Er nennt sie: „experientia vaga“ und sagt [2]): „Per experientiam vagam scio, me moriturum; hoc enim ideo affirmo, quia vidi alios mei similes obeisse mortem .... deinde per experientiam vagam etiam scio, quod oleum sit aptum alimentum ad nutriendam flammam, quodque aqua ad eam extinguendam apta sit.“ Nun ist es klar, daß ich den Sterbenden und die brennende Lampe mit den Augen wahrgenommen haben muß, und wenn Spinoza später auch diese zweite Art der Wahrnehmung ausgeschlossen haben will [3]), so hat das seinen Grund darin, daß er ein höheres Erkennen anstrebt und nur adäquate Ideen, wie er sie nennt, in seinem System als vollberechtigt gelten lassen will [4]).

Uebrigens beabsichtige ich hiermit keineswegs eine Apologie der Sinnlichkeit, sondern nur der Sinne und deren Wahrnehmung, welche auch

---

[1]) Nov. Org. Lib. 1, §. 82.

[2]) De Intell. Emend. §. 19.

[3]) Ibid. §. 27.

[4]) Man hat dieses System sehr verschiedenartig aufgefaßt und bezeichnet. Schelling (S. Philos. Unters. über das Wesen d. menschl. Freiheit, I. B. d. philos. Schriften, p. 418) nennt es ein einseitig=realistisches; für Feuerbach (Gesch. d. Philos. v. Baco bis Spinoza, p. 428) hat es den Charakter der erhabensten Geistigkeit, die nur immer gedacht werden kann, u. s. w. Am richtigsten dürfte es Trendelenburg aufgefaßt haben, wenn er es als eine ganz für sich stehende Weltanschauung betrachtet, welche die dritte Möglichkeit in den Stellungen der Kräfte zu den Gedanken erfüllt und diese in eins faßt. (S. s. Abhandl. über Spinoza's Grundgedanken u. dessen Erfolg. Vorgetr. in d. Kön. Akademie d. Wissenschaften. Berlin 1850. p. 4.) Ob aber realistisch oder idealistisch, so muß doch auch Spinoza überall zur sinnlichen Anschauung seine Zuflucht nehmen, wo er einen abstrakten Satz erläutern will.

die neuere Pädagogik als wichtig erkannt, indem sie einen großen Werth auf die sinnliche Anschauung der Objecte gelegt hat. Man hat behauptet, daß der Sensualismus zum Materialismus ausarten könne, oder vielmehr streng durchgeführt dazu ausarten müsse[1]); man hat dieses aus der Geschichte der Philosophie selbst gefolgert und dort nachzuweisen gesucht, wie Locke's Sensualismus den französischen Materialismus herbeigeführt habe. Nun ist zwar die Thatsache richtig, nicht aber die Folgerung, die man aus derselben hat ziehen wollen. Locke selbst hat, wie seine großen Vorgänger Aristoteles und Baco und wie sein Nachfolger Kant, das „Sowohl als auch" für die Quelle der Erkenntniß angenommen, und man beschuldigt ihn daher mit Unrecht, wenn man ihm den in Frankreich aufgestellten Materialismus zur Last legt[2]). Die Lehren der Meister sind oft sehr verschiedenartig aufgefaßt worden, manchmal sogar dem Sinne der Meister schnurstracks zuwiderlaufend. Es kommt dabei sehr viel auf die Subjectivität oder die Idiosyncrasie des Zuhörers an. Jeder faßt das Vorgetragene nach seiner Art auf, begreift und verarbeitet es nach der besondern Verfassung seines Geistes und seines Gemüthes, weshalb auch das bekannte tot capita, tot sensus zum Sprüchwort geworden. Man denke nur an die unzähligen Commentare, mit welchen jeder der bedeutenderen Philosophen ausgestattet worden ist und an die oft so weit von einander abweichenden Schulen, die aus den letzteren hervorgegangen. Die Lehren eines Socrates haben die cyrenäische und die cynische Schule zur Folge gehabt, und wie

---

[1]) S. Schmid, Begriff u. Möglichkeit d. Philos. Parchow 1835, wo dieser Gegenstand weitläufig behandelt und der Vorwurf des Materialismus zurückgewiesen wird.

[2]) Sind ihm doch selbst seine Anhänger in England zu weit gegangen, so daß er sich genöthigt sah, auf das von Toland (1696) veröffentlichte „Christianity without Mysteries" sein „On the Reasonableness of Christianity" folgen zu lassen! (S. Villemain, Cours de Literature Française, Tableau de la Lit. au XVIII. siècle I. Paris 1852. p. 109.

mannigfaltig und verschiedenartig sind die Schulen in neuerer Zeit, welche z. B. Kant und besonders Hegel hervorgerufen haben. Was ich hieraus folgern will, ist einfach dies, daß es mit den geistigen Anschauungen oder Auffassungen dieselbe Bewandtniß habe, wie mit den Sinnesanschauungen, daß nämlich auch bei jenen, also auch auf psychischem Gebiete, und vielleicht hier in noch gesteigertem Grade, die Subjectivität die größte Verschiedenheit erzeugt. Und diese Betrachtung veranlaßt mich, die wichtige Frage aufzuwerfen: Was ist Wahrheit und wie verhält es sich mit der vielbesprochenen, unveränderlichen, alleinigen und unumstößlichen „Wahrheit"?

V.

Giebt es eine absolute Wahrheit?

Die gewöhnliche und kürzeste Antwort auf obige Frage lautet dahin, daß die subjective Anschauung dem angeschauten Objecte entspreche, oder wie Kant [1]) es ausdrückt: „Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Objecte." Doch diese Erklärung, wird man vielleicht einwenden, erstrecke sich nur auf Sinneswahrnehmungen; ich will daher den Gegenstand näher untersuchen und ihn schärfer ins Auge fassen.

Wenn man von einer Wahrheit an und für sich spricht, so scheint mir das eben so unbestimmt und unrichtig, wie wenn man z. B. nach Spinoza's Ansicht vom „Willen" spräche, oder wie Socrates [2]) es fand, als Aristipp ihn frug, was das „Gute" sei. Es giebt nämlich nach Spinoza [3]) einen Willen gar nicht, sondern nur Willensakte.

---

[1]) Krit. d. reinen Vernunft. 1. Aufl. 1781. p. 58.

[2]) Xenophon, Memorab. V. 8.

[3]) Ethica. P. 2. Prop. 49, besonders aber Epist. II. 10.

Eben so glaube ich behaupten zu dürfen, es gebe gar keine Wahrheit, sondern lediglich Wahrheiten, und zwar verschiedener Art, als da sind: historische, mathematische, physikalische, Vernunftwahrheiten &c. Betrachten wir nun die zuerst genannten genauer und verfolgen wir den Proceß der Seele, wodurch sie dieselben als Wahrheiten anerkennt, bis zum ersten (oder auch letzten) Stadium hinauf, so wird es sich ergeben, daß sie sämmtlich auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden können. Von historischen Wahrheiten habe ich schon oben gesprochen und nachzuweisen gesucht, wie auch da der Augenzeuge der glaubwürdigste Erzähler sei. Verhält es sich aber mit mathematischen oder physikalischen Wahrheiten etwa anders? Durchaus nicht. Nehmen wir z. B. den Satz, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich sind zweien rechten. Vergebens würde man sich bemühen, durch abstraktes Demonstriren der Vernunft die Ueberzeugung davon beizubringen, wenn es sich nicht in der Wirklichkeit so verhielte; ebenso bei einem Naturgesetze, welches der Naturforscher uns als eine Wahrheit lehrt, wodurch anders kann er es bewahrheiten als durch das Experiment oder die selbstgemachte Beobachtung? Wodurch gelangt z. B. der Astronom zur Kenntniß der Himmelskörper und deren Gesetze als durch Beobachtungen? Hier sind wir zwar der sogenannten Sinnestäuschung gerade am meisten ausgesetzt, und doch müssen wir uns dabei vor Allem auf den Gesichtssinn stützen. Was ist der deutlichste Beweis für die runde Gestalt der Erde? Antwort: Die Beobachtung ihres Schattens bei einer Mondfinsterniß. Wodurch sind wir zur Kenntniß gelangt, daß sie ihren Umlauf um die Sonne in 365 Tagen zurücklegt? Antwort: Dadurch, daß wir die Stellungen der andern Himmelskörper beobachtet haben. Und so verhält es sich mit jedem Naturgesetze, zu dessen Kenntniß wir im Laufe der Zeit gelangt sind. Allerdings tritt die Reflexion oder vielmehr die Induction dann hinzu, berichtigt und erweitert unsere Kenntniß; indessen

muß die Erfahrung ihr allemal zu Grunde liegen und die Beobachtung vorangegangen sein. Ich würde geneigt sein, hier noch näher auf die Untersuchung mathematischer und logischer Wahrheiten oder Sätze einzugehen, um nachzuweisen, wie sie alle nur dann Gültigkeit haben können, wenn sie auf Sinnesanschauungen begründet sind; allein theils leuchtet das Jedem, der nur die geringste Mühe darauf verwenden will, diese Sätze zu prüfen, von selbst ein, theils ist diese Frage von meinen Vorgängern auf diesem Gebiete so vielfach und mit solcher Ausführlichkeit erörtert worden, daß ich mich darauf beschränken kann, auf sie hinzuweisen und nur einige ihrer Aussprüche zur Bequemlichkeit des Lesers hier anführen will.

Unter den Alten brauche ich nur Sextus Empiricus zu erwähnen, der die Frage fast erschöpft hat[1]). Unter den Neueren geht hier (von Baco abgesehen) Descartes[2]) voran. Er äußert sich wie folgt: „Deinde etiam notavi nihil plane in iis (demonstrationibus Geometricis) esse quid nos certos reddat illam rem circa quam versantur, existere nam quamvis satis videram; si exempla caussa supponemus dari aliquod triangulum ejus tres angulos necessario fore aequalis duobus rectis, nihil tamen videbam quod me certum redderet aliquod triangulum in mundo esse.“ Fast noch treffender und dem Gange meiner Untersuchung entsprechender drückt sich Mendelssohn[3]) aus, indem er sagt: „Die Schlüsse, und vornehmlich die mathematischen, sind nichts anderes als Zergliederungen der sinnlichen Eindrücke oder der davon abgesonderten Begriffe, daher können sie das Dunkle deutlich machen und das Eingewickelte aufwickeln, aber schlechterdings der Seele nichts Neues beibringen.“ Auch

---

1) H. P. 2. adv. Log. II.

2) De methodo p. 19.

3) Evidenz in d. met. Wissensch. p. 19.

nach Schmidt[1]) besteht die Mathematik und ihre Lehrsätze nur aus analytischen Sätzen und Schlüssen, nicht, wie Kant meint, aus synthetischen.

Es wird also nicht nöthig sein, meine obigen Behauptungen durch kräftigere Beweisgründe zu erhärten, oder gar den Irrthum des subjectiven Idealismus zu bekämpfen. Was diesen letzteren betrifft, so begnüge ich mich, das anzuführen, was der Dichter Byron — und ich hoffe, man werde es mir gestatten, nach hergebrachter Weise auch einem Dichter in einer philosophischen Abhandlung das Wort zu vergönnen — in Bezug auf den Hauptvertreter dieser Richtung sagt[2]):

„When Bishop Berkeley said, there was no matter,
It was no matter what he said.“

Wie aber verhält es sich mit den reinen Vernunftwahrheiten? Stehen diese etwa so fest, daß sie sofort allgemeine Anerkennung finden und von Niemandem angezweifelt werden können? Bei den sogenannten mathemathischen und philosophischen Axiomen ist dies allerdings der Fall, aber blos daher, weil sie auf Sinneswahrnehmungen beruhen, aus denen man sie deducirt hat, und wenn die Vernunft ihnen sofort ihre Zustimmung zu Theil werden läßt, so geschieht das in Folge der von Jedem gemachten Wahrnehmung, deren er sich gleichwohl im Augenblicke nicht bewußt zu sein braucht. Was aber die sonstigen reinen Vernunftwahrheiten betrifft, so sind gerade sie es, welche, wie ich bereits erwähnt habe, am meisten dem Zweifel ausgesetzt sind und am wenigsten allgemeine Anerkennung oder Zustimmung finden. Doch da ich jetzt hier-

---

[1]) In der oben angef. Schrift §. 42, p. 119. Vgl. auch §. 43 u. 54—60, wo er die verschiedenen Arten von Schlüssen weitläufig untersucht.

[2]) Don Juan, Canto XI. 1. Siehe übrigens Beattie on Truth, der sowohl gegen Hume als auch gegen Berkeley heftig polemisirt (Part. II. Ch. 2), obschon, wie Tennemann (Grundriß d. Gesch. d. Philos. §. 371) richtig bemerkt, in einem etwas unphilosophischen Geiste.

unter die höhern Wahrheiten, namentlich die religiösen, verstehe, so muß ich, um meiner Untersuchung nicht vorzugreifen, diesen Gegenstand hier abbrechen und vorerst den Begriff der Wahrheit einer genauern Prüfung unterwerfen.

Aus dem Vorangegangenen nun ist es ersichtlich, daß ich hier keine irgend welche absolute Wahrheit meine, die sich, ich weiß nicht wo, vorfände, oder gleichsam als ein Ideal unserm Geiste vorschwebe, denn eine solche abstrakte, ideelle Wahrheit giebt es ein für allemal nicht. Ich weiß nicht, wie es Andern ergangen sein mag; mir aber machte es früher, d. h. ehe ich zur klaren Einsicht über diesen Punkt gekommen war, stets viel zu schaffen, wenn ich über die Wahrheit nachdachte. Es drängte und beunruhigte mich, zu wissen, was sie eigentlich sei und wo sie sei; ich hätte gern, gleich jenem Weisen, der der Weisheit Stelle sucht, das Meer, die Sterne, die Höhen und die Tiefen fragen mögen, ob sie in ihnen sich befinde; die Menschen, d. h. die Gelehrten und Unterrichteten zu fragen, schämte ich mich, denn ich fürchtete, für äußerst unwissend gehalten zu werden, wenn ich nicht einmal wisse, was die Wahrheit sei; so tappte ich in der Dunkelheit umher und nirgends konnte ich einen Ausweg finden; es bewährte sich an mir, was Sextus Empiricus [1]) sagt, nämlich, daß „die, welche Wahrheit suchen, Denen gleichen, welche im Dunkeln Schätze suchen", und wenn sie auch, wie Schmidt [2]) sich ausdrückt, „dem Lichte ähnlich, sich und die Gegenstände zugleich kund giebt", so wollte sie mir dennoch nicht entgegen leuchten. Dazu kamen die mancherlei Sprüchwörter, die mir durch den Kopf gingen, wie z. B.: „die Wahrheit liegt in der Mitte", oder das englische: „Truth lies in a well", sie trugen nur dazu bei, die Finsterniß, die mich umgab, noch zu verdichten. Zuweilen glaubte ich freilich, die Wahrheit sei allein das,

---

[1]) I. adv. Log. 52.

[2]) Im angef. Werke p. 59.

was die Religion, in der ich auferzogen, lehrt; indessen erhob sich dann wieder eine Stimme in mir gegen solche Anmaßung und rief mir zu, es sei ja unmöglich, insofern es der Gerechtigkeit und Güte Gottes widerstreite, daß ich und meine Glaubensgenossen allein und ausschließlich im Besitze der Wahrheit seien, und so wandte ich mich zur Philosophie, in der Hoffnung, sie dort zu finden. Allein meine Verwirrung wurde hier nur noch größer; ich gerieth in ein völliges Labyrinth und sah nun endlich ein, daß mein Suchen vergebens war, daß die Wahrheit, d. h. immer noch die oben bezeichnete, die eine gewisse, einzige und alleinige ideelle Wahrheit nirgends zu finden sei, kurz, daß es überhaupt eine solche nicht gebe. Ich fing daher meine Untersuchung von neuem an, entschlug mich aller vorgefaßten Meinungen, alles Ueberlieferten, schüttelte die Fesseln ab, die meinen Geist in Fesseln und Banden hielten und machte ihn frei. Ich hielt nun da, wo Descartes die Philosophie angefangen wissen will, d. h. bei dem Zweifeln an Allem, was nach Malebranche schon ein großer Fortschritt ist. „Qu'on ne s'imagine pas que l'on ait peu avancé, si on a seulement appris à douter", sind seine eigenen Worte [1]). Daß ich aber nicht dabei stehen geblieben, beweist das Vergangene, aus dem mein Fürwahrhalten desjenigen, was mir die Sinne zuführen und was durch sie erkennbar ist, deutlich hervorgehen muß. Und dies wäre auch für mich die erste Art von Wahrheit. Denn, ohne mich auf Descartes Vordersatz zu stützen, kann ich doch nicht umhin, zu demselben Schlusse zu kommen, den er gezogen. Er sagt nämlich [2]): „Das vollkommenste Wesen hat sowohl dies als auch unsere Fähigkeiten (facultates) geschaffen; er kann uns nicht täuschen, weil er unendlich vollkommen ist, daher sind unsere Fähigkeiten wahr und nicht trügerisch." Fast eben so drückt sich Malebranche

[1]) Recherche de la vérité. 1. 20.
[2]) Princip. philos. part. 1. §. 14. 15. 18.

in der oben angeführten Schrift aus: „En connaissances de simple vue point de Dieu trompeur peut nous tromper.“ Diese Sätze beruhen aber auf einer, wie mir scheint, ganz unnöthigen Voraussetzung, einer petitio principii [1]), und man kann viel einfacher mit Aristoteles [2]) annehmen, es gebe ein erstes, unmittelbares Wissen, welches natürlich auch wahr ist und aus dem alles andere Wissen hervorgeht. Diese erste Art von Wahrheit liegt also, wie ich gezeigt habe, allen auf Sinnes-Anschauungen oder Wahrnehmungen beruhenden Wahrheiten zum Grunde; von hier aus können wir nun analogische, inductorische oder disjunctive Schlüsse ziehen, diese werden aber nicht mehr Wahrheit enthalten als schon im Vordersatze liegt und daher eigentlich immer nur Identitätssätze sein. Denn die Hauptregel der Logik bleibt die, daß man von einem Einzelnen das prädiciren könne, was man von der Klasse aussagt, zu der es gehört; mag nun die Form des Schlusses sein welche sie wolle, so muß sie hieran geprüft werden; ich kann aber niemals irgend eine Eigenschaft von einer Klasse aussagen, ohne sie beobachtet, ohne vermittelst der Sinne deren Merkmale selbst erkannt oder sie durch Mittheilung oder Belehrung erfahren zu haben, welches letztere, wie schon oben gezeigt, entweder gar keinen Werth als Erkenntniß hat, oder eben nur auf demselben Glauben beruht, den wir unsern eignen Sinneswahrnehmungen schenken.

---

[1]) Ich hatte dies übereinstimmend mit Gruppe (s. oben p. 3) lange vor ihm geschrieben.

[2]) Analyt. post. 1. 2.

VI.

Synthetische Urtheile, was es für eine Bewandtniß mit ihnen habe.

Alles bisher Gesagte bezieht sich nun freilich blos auf analytische Urtheile; untersuchen wir jetzt, was es mit den synthetischen für eine Bewandtniß habe. Bekanntlich beschäftigt sich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft fast ausschließlich mit der Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Ich könnte, wollte ich einen einzelnen Satz aus dem Ganzen herausreißen, mich damit begnügen, auf diesen allein hinzuweisen, um damit meine bisher aufgestellten Behauptungen durch eine so bedeutende Autorität zu stützen und nebenbei auch noch einen Widerspruch in dem System aufzudecken. Es heißt nämlich in dem genannten Werke [1]: „Alles Denken aber muß sich, es sei gerade zu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann." Allein, um dem großen Forscher kein Unrecht zu thun, muß ich etwas näher auf seine obige Frage und der von ihm versuchten Lösung derselben eingehen.

Den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen erklärt er auf folgende Weise [2]: „Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist, oder B liegt ganz außer dem Begriffe A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht."... „Dagegen, wenn ich sage, alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anderes als das, was ich in dem bloßen Begriffe eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisches Urtheil. Bei syn-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 1. Aufl. p. 19.

[2]) Ibid. p. 6.

thetischen Urtheilen muß ich also außer dem Begriffe des Subjects noch etwas Anderes (X) haben, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in seinem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen. Bei empirischen Urtheilen hat es hiermit gar keine Schwierigkeit, aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt das Hilfsmittel ganz und gar. Man nehme den Satz: Alles was geschieht, hat seine Ursache. Was ist hier das X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriffe von A ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft sei. Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdrucke der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersten hinzufügt." So weit Kant. Nun ist es bekannt, daß er zur Lösung der hier aufgeworfenen Frage die Ideen von Zeit und Raum als die a priori'schen Formen der Anschauung aufstellt, welche nebst den 12 Stammbegriffen die Grundlage aller unserer Erkenntniß bilden. „Das oberste Princip aller synthetischen Urtheile" (um mich hier kurz zu fassen), sagt er [1]), ist also: „Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung", oder in andern Worten, wir schauen die Dinge unter gewissen Formen und Kategorien an, verbinden diese Anschauungen vermittelst unseres Abstractionsvermögens zu einer Einheit und bilden dann neue Prädicate von ihnen. Nun liegt aber diese Zergliederung der menschlichen Vernunft gänzlich außer dem Bereiche dieser Untersuchung, denn jene ist eben, wie Kant selbst sie nennt, transcendental; wir haben an ihr, wenn ich mich so ausdrücken darf, eine wahre Section der reinen

---

[1]) Ibid. p. 158.

Vernunft. Er will uns ihren Bau aufdecken und uns zeigen, wie das Angeschaute oder Wahrgenommene aufgenommen und verarbeitet wird und wie die Vorstellungen gebildet werden, und ist eben dieser Versuch dem des Prosectors zu vergleichen, welcher uns zeigt, wie die Speisen im Körper verdaut werden, auf welche Weise die Secretionen und Assimilationen des Organismus vor sich gehen. Ob indessen jener Versuch je ein so sicheres Resultat haben könne, wie dieser, ist sehr zu bezweifeln, denn am Ende haben wir blos Kant's geistige oder speculative Anschauung von der Sache, nicht aber eine Anschauung von der Sache selbst. Daß wir endlich auch nicht Alle zu derselben Entdeckung geführt werden, wenn wir über unsere eigene Vernunft speculiren, kann dadurch bewiesen werden, daß schon die fast unmittelbar darauf folgenden Systeme [1]) die Kantische Theorie von Raum und Zeit wieder verworfen und ihnen Realität zugestanden haben, wie überhaupt sein ganzes System bereits mannigfache Anfechtungen, Berichtigungen und Modificationen erfahren hat. Wenn ich für meinen Theil aber auch diese Theorie nebst der Kategorientafel gelten lasse, so muß ich mich jedoch in aller Bescheidenheit dagegen verwahren, die Behauptung hinzunehmen, daß es irgend ein (richtiges und bewährtes) Urtheil a priori und frei von der Erfahrung geben könne. Bleiben wir z. B. bei dem oben von Kant selbst angeführten Satze: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache", stehen, so bedarf es meines Erachtens keines sehr tiefen Blickes und keiner weitläufigen Untersuchung, um einzusehen, daß auch dieser Satz aus der Erfahrung herstammt und nur in der Erfahrung begründet ist. Abgesehen davon, daß selbst schon vor Kant der Causalitätsbegriff angefochten worden ist, daß man sich (z. B. in der englischen Philosophie bei D. Stewart, Brown u. A.) darum streitet, ob man überhaupt den

[1]) Mit Ausnahme Schopenhauer's.

Ausdruck Ursache und Wirkung beibehalten solle, daß endlich Hegel in seiner Logik die Identität dieser beiden Kategorieen nachgewiesen hat, so leuchtet es doch dem unbefangenen und von der Speculation nicht irregeleiteten Geiste fast von selbst ein, daß wir zu einem solchen Urtheil (Schlusse?) nur a posteriori oder durch die Erfahrung gelangen, indem wir nämlich einerseits beobachtet oder wahrgenommen haben, daß nichts von selbst entsteht, und andererseits, daß jeder Akt oder Alles, was geschieht, seine Folgen hat, was wir dann Ursache und Wirkung nennen. Wenn wir einen Schöpfer der Welt annehmen, so geschieht das eben vermittelst eines Schlusses rückwärts, den wir von dieser Erfahrung aus machen. Die Erfahrung wird daher auch stets der Prüfstein jedes dem obigen ähnlichen Satzes sein, und er wird aufgegeben oder verworfen werden müssen, wenn er ihr widerspricht. Was die Allgemeinheit betrifft, so kann ich keinen Grund dafür sehen, weshalb die in einem solchen Satze liegende größer sein solle, als die, welche in dem (nach Kant einfachen, analytischen) Urtheile: „Jeder Körper ist ausgedehnt", enthalten ist. Da übrigens dieses Ausgedehntsein das dem Körper inhärirende Prädicat ist, so muß es doch wohl mit eben solcher Nothwendigkeit auftreten wie die, welche in dem vorerwähnten Satze involvirt ist.

VII.

Der innere Sinn.

Um jedoch wieder auf unsere obige Frage zurückzukommen, muß ich zunächst auf die zweite Art der Wahrheit übergehen. Sie ist für mich die des innern Sinnes oder des Gefühls. Hierher rechne ich 1) alle Empfindungen, Triebe und Neigungen der Seele, als da sind:

Mitleid, Kummer, Freude, Liebe, Wohlwollen, Haß, kurz alle Empfindungen oder Gefühle, die man beim Menschen im natürlichen Zustande vorfindet, so wie endlich auch das Wahrheitsgefühl selbst. Den Empfindungen kann man zwar von außen eine Richtung geben, man kann den Menschen lehren, wie es Plato verlangt, die rechte Lust und Unlust empfinden, aber immer bleiben diese Gefühle im Menschen gegeben, und wenn er sie nicht erheuchelt, so sind sie für ihn wahr. Wenn ich einen Andern bekümmert oder erfreut sehe, so kann ich freilich nicht immer mit Bestimmtheit angeben, ob dieser Kummer oder diese Freude wahr sei (wiewohl man dieses in den meisten Fällen und da, wo die Verstellungskunst nicht zur Vollkommenheit gediehen ist, nach den äußern Merkmalen beurtheilen kann); wo ich aber selbst Lust oder Unlust, Mitleid oder Mitfreude empfinde, da kann ich mich nicht darüber täuschen, da fühle ich, daß diese Empfindungen wahr seien. Und dies, wie gesagt, ist für mich die zweite Art Wahrheit. Ich sage abermals für mich, und daraus geht von selbst hervor, daß ich es hier mit subjectiven Wahrheiten zu thun habe. (Unrichtig dürfte es sein, wenn man das Gefühl für Recht oder Unrecht hierher zählen wollte, denn ein solches giebt es im Naturzustande des Menschen gar nicht, da die Begriffe von Recht und Unrecht ganz relativ und je nach der Sitte der Völker verschieden sind. Nach Spinoza [1]) hat der Mensch ein Recht auf Alles, wozu er die Macht hat, und giebt es ein Unrecht also gar nicht. Nehmen wir z. B. den Fall eines Wilden, dem ein Anderer irgend einen Schaden zugefügt, so würden wir zwar die Beschädigung ein Unrecht nennen, der Wilde hingegen würde blos Rache fühlen, ohne den Begriff des Unrechts damit zu verbinden. Das Gewissen ist demnach immer nur von außen bestimmt; ja, selbst unter Menschen auf gleicher Stufe der

---

[1]) Tract. theol. politicus. Cap. XVI.

Kultur ist es oft sehr verschieden, d. h. von sehr ungleichartiger Elasticität. Was dem Einen als ein großes Unrecht erscheint, daraus, um die sprüchwörtliche Redensart, die so oft eine tiefe Weisheit enthält, zu gebrauchen, macht sich ein Anderer gar kein Gewissen, und es dürfte nicht schwer fallen, sehr viele solcher Fälle aufzuzeigen.)

Das Wahrheitsgefühl nun, dessen ich oben Erwähnung gethan, ist das einzige Merkmal, welches wir haben, um die gedachten Wahrheiten als solche zu erkennen [1]). Ein anderes giebt es nicht. Es ist unmittelbar und läßt keinen Beweis zu. Die unausbleibliche Folge davon ist, daß wir ihm, willig oder nicht, Glauben schenken, und falls wir durch spekulatives Grübeln auf einen Augenblick uns darüber täuschen und zu überreden suchen, daß dem nicht so sei, so wird der daraus hervorgehende Skepticismus stets nur theoretisch bleiben, nie aber auf unser Handeln irgend einen Einfluß ausüben. Eine solche nothwendige Annahme mit dem Gefühle der Evidenz ist es, welche die Stoiker die *κατάληψις* der Vorstellungen nennen [2]). Wir hätten also jetzt ein Kriterium der Wahrheit gefunden und gesehen, von wem, wodurch und wonach geurtheilt werden soll, denn dies sind die logischen Regeln, nach denen, zufolge der Skeptiker, ein Urtheil über Wahres oder Falsches zu fällen ist [3]). Wir hätten hiermit einen Boden gewonnen, auf dem wir fest stehen, so lange wir nicht den zersetzenden Speculationsgeist auf das Gefühlte anwenden, und von diesem Standpunkte aus gewinnen wir eine freie Aussicht und können mit Leichtigkeit das Feld der Wahrheiten überschauen, welche sich aus den eben angegebenen herleiten lassen und welche auf ihnen beruhen.

---

[1]) S. hierüber Schmidt in l. c. §. 25.
[2]) Cf. Sext. Emp. adv. Log. II. 396 f.
[3]) Sext. Emp. H. P. II. Cap. 3. 16.

VIII.

Die objective Wahrheit.

Wie aber verhält es sich mit der objectiven Wahrheit? Hierauf habe ich zwar schon oben (p. 23) geantwortet; allein diese Frage erheischt eine um so genauere Erörterung, als sie tief in den eigentlichen Gegenstand dieser Untersuchung eingreift, und es sich hier um die sogenannten höhern Vernunftwahrheiten handelt. Bei einer oberflächlichen Betrachtung wird die objective Wahrheit zunächst außer uns zu liegen scheinen; wir werden z. B. von der Schilderung eines Charakters, die ihrem Objecte, dem geschilderten Charakter nämlich, entspricht, sagen, sie habe Wahrheit, und werden solche eine objective Wahrheit nennen. Ist aber diese Wahrheit etwa eine der Schilderung selbst inhärirende Eigenschaft? Keineswegs; vielmehr bin ich es, der ich ihr dieses Prädicat beilege, weil die Schilderung meiner subjectiven Anschauung und Auffassung des dargestellten Charakters entspricht. So sagt auch Schulze [1]) mit meiner Ansicht völlig übereinstimmend: „Die Wahrheit ist gar keine Eigenschaft an den Objecten, sondern lediglich eine Bestimmung der Erkenntniß, die ihr blos in Beziehung auf das dadurch erkannte Object zukommt. Die Objecte sind was sie sind, unsere Vorstellung derselben aber ist entweder wahr, wenn sie mit dem vorgestellten Objecte übereinstimmt, oder falsch, wenn es nicht damit übereinstimmt, und doch für übereinstimmend gehalten wird." Eben so Benecke in seinem Werke: „Die Philosophie in ihrem Verhältniß 2c.", p. 14. — Da aber unsere Vorstellungen verschieden sind, so wird auch

---

[1]) Krit. d. theoret. Philos. B. 1. p. 78.

über einen solchen oder ähnlichen Punkt Streit entstehen können, woher sich denn auch die abweichenden Urtheile über einen Autor oder einen Künstler und deren Produkte erklären lassen. — Hier wäre also die objective Wahrheit noch relativ.

Verlassen wir jetzt die concreten Fälle und steigen wir höher hinauf zu den abstracten oder reinen Vernunftwahrheiten, denn bei ihnen soll die eigentliche objective Wahrheit zu finden sein, während es in Betreff der concreten Erscheinungen fast allgemein zugegeben wird, daß wir von ihnen nicht aussagen können, wie sie an und für sich beschaffen seien und es demnach eine objective Wahrheit bei ihnen nicht gebe. Die abstracten Vernunftsätze sind nun, wie ich oben gezeigt und wie Kant vom Denken sagt, entweder unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung geschöpft, oder endlich sie sind das Ergebniß des reinen Denkens. Im erstern Falle, als wenn man z. B. den Satz aufstellt: „Jeder Körper erfüllt einen Raum", haben wir allerdings eine objective Wahrheit; sie beruht aber nichts desto weniger auf einer Sinnesanschauung und kann folglich erst von hier aus ihre Gültigkeit erlangen. Was den zweiten Fall betrifft, so bleibt ja auch hier die Erfahrung immer der Grund, obschon wir erst durch Folgerungen zu dem Schlusse, dem Kantischen X gelangen, wie ich das bei seinem oben angeführten Beispiele auseinander gesetzt habe. Gehen wir nun zu dem dritten Falle über und nehmen wir zur Erläuterung beispielsweise den Satz: „Jedes Ding ist entweder nothwendig oder zufällig." Wird dieser Satz zugegeben, so hat auch er allerdings für Denjenigen, der ihm seine Zustimmung ertheilt, objective Wahrheit; allein hier handelt es sich vorerst um die Begriffe von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, die als rein theoretisch oder speculativ sehr verschiedene Definitionen zulassen und durchaus nicht so fest stehen, daß sie sofort allgemeine Anerkennung fänden. Schon unser Dichter sagt: „Es giebt keinen Zufall", und

Hegel lehrt dasselbe in seiner Logik, wo es heißt [1]): „Die absolute Unruhe des Werdens der beiden Bestimmungen, Möglichkeit und Wirklichkeit, ist die Zufälligkeit. Aber darum, weil jede unmittelbar in die entgegen gesetzte umschlägt, so geht sie in dieser eben so schlechthin mit sich selbst zusammen. Diese Identität derselben einer in der andern, ist die Nothwendigkeit. Die reine Nothwendigkeit an sich ist auch Zufälligkeit.“ Man sieht also, daß der obige Satz, der, wenn man ihn zum ersten Mal hört, vollkommene Wahrheit zu haben scheint, bei genauerer Untersuchung nicht ganz stichhaltig sein dürfte. Eben so bei allen übrigen derartigen Sätzen, die lediglich auf der Speculation der (reinen) Vernunft beruhen, denn hier ist es ja eben, wo, um nochmals mit Pascal zu reden: „der Krieg sofort unter den Menschen eröffnet ist.“ Daher das Schwanken aller philosophischen Systeme, daher die Unsicherheit aller Theorieen, welche die Philosophie über Staat, Moral, Recht und Religion aufgestellt hat. Spinoza, der sein System auf geometrische Weise hat demonstriren wollen, fängt mit Axiomen und Definitionen an, um eine Grundlage für sein Gebäude zu gewinnen, und gerade hieraus ist ihm ein Vorwurf gemacht worden [2]), denn die Metaphysik, heißt es, dürfe keine unbewiesenen Sätze aufstellen und an sie anknüpfen. Dennoch ist es unleugbar, daß seine Axiome Wahrheit haben, und zwar objective Wahrheit, wie aus meiner obigen Erklärung erhellt; allein alle derartigen Sätze sind am Ende doch nur in eine gewisse Formel gekleidete Vernunftschlüsse, die zwar für die Speculationen der reinen Vernunft sehr zweckmäßig sind, sonst aber keinen praktischen Werth und fürs Leben selbst keine Folgen haben. Anders jedoch ist es mit den höchsten sogenannten Vernunft-Wahrheiten, welche den eigent-

---

[1]) Log. B. 1. p. 201 sq.

[2]) Trendelenburg, Ueber Spinoza's Grundgedanken u. dessen Erfolg. Vorgetragen in der Kön. Akademie d. Wissenschaften. Berlin 1850. p. 14.

lichen Kern und Mittelpunkt aller Philosophie bilden und mit deren Erkenntniß sie sich vorzugsweise beschäftigt; es sind dies die drei großen Fragen über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche bei Kant das Ziel aller seiner Untersuchungen bilden, wie auch jede Abtheilung seiner Philosophie mit dem praktischen Glauben an diese Ideen oder Wahrheiten endet. Hiermit denn wären wir an dem eigentlichen Gegenstand dieser Abhandlung angelangt.

IX.

Religion und Philosophie, oder Glauben und Wissen.

Bisher haben wir es also mit Wahrheiten zu thun gehabt, denen wir unwillkürlich Glauben schenken müssen; diese Wahrheiten beruhten, wie wir gesehen haben, auf der Evidenz der äußern Sinne einerseits und auf der des sogenannten innern Sinnes oder richtiger des Gefühls andererseits. Wir haben ferner gesehen, daß selbst die pyrrhonische Schule diesen Glauben gelten läßt und daß die Sinnestäuschungen wieder nur durch fortgesetzte Beobachtung vermittelst der Sinne berichtigt werden können; ferner, daß uns Alles gegeben sein muß, falls eine unbestreitbare Erkenntniß stattfinden soll; daß die Sinnesanschauungen die Quelle aller unserer Erkenntniß sind und daß ein Wahrheitsgefühl unsere Vorstellungen von solchen Anschauungen so wie diese selbst begleitet. Hier ständen wir auf der Stufe des Weltbewußtseins, welches ohne den uns innewohnenden und von mir bisher behandelten Glauben werth- und nutzlos sein würde. Dieses Weltbewußtsein nun bildet nach Carus die zweite Stufe des Seelenlebens, ist schon bei den Thieren vorzufinden und entwickelt sich früh bei dem Menschen. Zwar ist dies noch eine niedrige Stufe, denn es giebt nach demselben Psychologen eine

dritte, höhere, die des entwickelten Selbstbewußtseins; doch gesteht er selbst zu [1]), daß die europäischen Völker, also selbst die civilisirtesten, blos Repräsentanten des Weltbewußtseins seien und daß es nur einzelnen unter ihnen gelinge, das höhere Selbstbewußtsein zu erreichen. Obschon ich also vom Kinde ausgegangen bin und nachzuweisen versucht habe, wie sich bei ihm der Glaube an das ihm von außen Mitgetheilte vorfindet, so hat es sich doch in dem weitern Verlaufe der Untersuchung ergeben, daß dies auch bei den gereifteren Menschen im Allgemeinen der Fall ist und daß nur der zersetzende Verstand oder vielmehr die Speculation später Zweifel hervorrufen könne. Ich will hiermit keineswegs über die Philosophie den Stab brechen; im Gegentheil habe ich ja bereits oben (p. 20) angedeutet, wie das Speculiren und Forschen in der menschlichen Natur selbst begründet ist; daher halte ich es auch für überflüssig und unrichtig, die Frage über die Möglichkeit der Philosophie aufzuwerfen, und obgleich der Gang meiner Untersuchung mich fast unwillkürlich auf die Grundfragen der Philosophie geführt hat, so lag es doch keineswegs in meiner Absicht, dieselben hier ausführlich zu behandeln, oder überhaupt die Philosophie als eine für sich bestehende Wissenschaft in Frage zu stellen. Ich gestehe der Vernunft ihre Rechte zu, so lange sie keine andern Ansprüche als auf das Wie des Erkennens macht; wo es sich aber um das Was handelt, da weise ich sie in ihre Schranken zurück, welche, wie aus all dem Vorangegangenen einleuchten muß, ihr da gesteckt sind, wo die Vermittelung der Sinne aufhört. Ueberschreitet sie diese Schranken und verhält sich rein speculativ, da wird sie auch keinen Glauben, wenigstens keinen unbedingten Glauben, zu erwarten haben; denn jeder Behauptung des Dogmatikers wird der Skeptiker eine andere von eben so guten oder vielleicht

---

[1]) Carus, Psychol. Vorles. gehalten zu Dresden. Winter 1829/30. 21. V.

noch bessern Gründen unterstützt, entgegen stellen. Das Feld der reinen Speculation ist und bleibt ein Tummelplatz der Geister, auf dem Jeder seine Waffe nach besten Kräften führt, wo es zwar einem Kühnen zuweilen gelingt, Heerführer einer Schaar zu werden, die seiner sieg- reichen Fahne folgen, wo aber nimmer jene strenge Disciplin Platz greifen kann, welche, wie bei den exakten oder experimentalen Wissenschaften, ein unbedingtes Fügen erheischt und findet, sondern jeder Einzelne, je nach seiner Subjectivität und nach der Maßgabe seiner Fähigkeiten eine gewisse Freiheit der Bewegung sich erhalten und gestatten wird. Ich verharre demnach auf meinem Standpunkte, der freilich, ich will es gern zugeben, kein hoher, sondern einfach der des gemeinen Menschenverstandes ist; ich vermeide es aber absichtlich, mich in die Höhen der speculativen Vernunft, der reinen Idee, zu versteigen, weil wir dann, um dem oben angeführten Carus ein Bild zu entlehnen, dem über der Erde schwebenden Luftfahrer gleichen, der, da er seinen Ballon nicht zu lenken vermag, ein Spiel der Winde wird. Wenn ich gleichwohl jetzt die höchsten Wahrheiten, mit denen die Philosophie sich beschäftigt und welche die Religion lehrt, berühren werde, so geschieht dies keineswegs in der Absicht, diese selbst hier zu untersuchen oder darüber abzuhandeln, sondern lediglich, das Ziel, das ich mir gesteckt, fest im Auge haltend, um unsern Glauben an diese Lehren oder Wahrheiten zu prüfen. Und hier vorerst ein Wort über Philosophie und Religion. Sind sie identisch oder nicht? Es scheint mir dies eine müßige Frage zu sein, da es einfach darauf ankommt, was man sich bei diesen Benennungen denkt. Versteht man unter Philosophie die Bearbeitung der Begriffe, oder denkt man dabei an diejenigen ihrer Disciplinen, welche es entweder mit dem reinen Denken (Logik), oder den Principien der Dinge und alles Seins (Metaphysik), oder mit dem Begriffe des Rechts und des Staats (Rechtsphilosophie und Staatswissenschaft),

oder mit dem Wesen und der Thätigkeit der Seele (Psychologie), oder mit den Naturgesetzen (Naturphilosophie) zu thun haben, so ist sie, insofern wir eben ihren Inhalt berücksichtigen, allerdings von der Religion total verschieden; hat man hingegen diejenigen Disciplinen dabei im Auge, welche die Moral (Ethik) und die Religion (Religionsphilosophie) selbst, seien es nun die großen Fragen, welche die Basis aller Religionen bilden, oder sei es irgend eine specielle positive Religion oder Dogmatik, behandeln, und nimmt man überhaupt an, daß die Lösung dieser wichtigen Fragen die höchste Aufgabe der Philosophie sei, so ist sie in so fern mit der Religion identisch, als sie einen und denselben Inhalt mit ihr hat und dann wird es mit Recht heißen: „Vera religio est philosophia et vera philosophia est religio.“ Verschieden jedoch werden sie in so fern stets bleiben, als die Religion jedesmal als etwas Positives, unmittelbar Geoffenbartes, und die Philosophie immer nur als hypothetisch und von der speculativen Vernunft ausgehend, auftritt[1]); als ferner die Philosophie sich an die Vernunft wendet und nach Erkenntniß oder Wissen strebt, während die Religion sich mehr an das Gefühl wendet und sich mit dem Glauben begnügt. Der religiöse Glaube soll zwar auch zur Erkenntniß werden, was schon in der Bibel selbst deutlich genug ausgedrückt wird[2]). Auch Anselmus sagt: „Negligentiae mihi videtur, si non studemus, quod credimus etiam intelligere“; doch muß das credere jedenfalls dem intelligere vorangehen, und ob man es je zur Erkenntniß der Religionswahrheiten bringen könne, das werden wir später sehen[3]). Diese Wahrheiten oder

---

[1]) Auch hier kann ich nicht umhin, nochmals auf Schopenhauer, der diesen Punkt mit gewohnter Schärfe und Klarheit behandelt, zu verweisen. (S. besonders Parerga und Paralipomena. B. 2, p. 269 ff.)

[2]) S. u. a. Deuter. 4, 39.

[3]) Vgl. Schmidt in l. c. §. 118.

Lehren, welche zugleich die Angelpunkte der Philosophie (wenigstens der christlichen, wie auch vormals der jüdischen) bilden, wären also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. (Es ist beiläufig gesagt bemerkenswerth, daß gerade die christliche Religion, welche so viel Gewicht auf den Glauben legt und ihn sogar an die Spitze ihres Systems stellt, eine Philosophie geboren hat, welche jedenfalls mehr zum Zweifel als zur Ueberzeugung geführt hat.)

X.

Ursprung der Idee vom Dasein Gottes.

Untersuchen wir nun vor Allem, wie die Lehre oder die Idee vom Dasein Gottes unter den Menschen entstanden ist. Nicht blos für uns, die wir in dem Glauben an eine geoffenbarte, positive Religion aufgewachsen und erzogen sind, die wir Alles fertig und ausgebildet überkommen und das Geglaubte als eine heilige, unantastbare Ueberlieferung anzusehen gewöhnt worden, ist dies eine schwierige Aufgabe [1]), sondern auch schon jene heidnischen Weltweisen, die zwar in keiner geoffenbarten, aber doch überlieferten oder gegebenen Religion aufwuchsen, fanden es nicht leicht, sie zu lösen. Auch unter ihnen daher haben sich allerlei Vermuthungen über den Ursprung der Idee von Gott geltend zu machen gesucht, worüber ich blos auf Cicero's Schrift: De natura Deorum, zu verweisen brauche. Indessen müssen wir, da ja schon, selbst nach dem Zeugniß der Bibel, vor der Offenbarung auf Sinai eine Idee

---

[1]) Milton hat es im 8. Gesang des Paradise Lost versucht, zu zeigen, wie sich bei Adam die religiösen Ideen zuerst entwickelten. Die Stelle fängt an: „Thou sun, said I, fair light“ etc.

(und mehr als das — doch für unsern Zweck genügt die Idee) von Gott vorhanden war und eine solche auch bei fast [1]) allen Völkern — und hier wieder vor jeder Philosophie — d. h. vor jedem philosophischen System, sich vorfindet, von einer Offenbarung hier gänzlich absehen und unter steter, sorgfältiger Beobachtung der Seelenthätigkeit der freien, voraussetzungslosen Forschung uns überlassen, unbekümmert um das Ergebniß, zu dem sie führen könne.

Für die Anschauung von Gott haben wir einen innern Sinn, heißt es bei Schmidt [2]); sie ist also eine sinnliche Anschauung oder Wahrnehmung, und er beruft sich bei dieser Behauptung auf den heil. Augustin, welcher ausdrücklich sagt: „Deum videmus," und auf Pascal, bei dem es heißt: „Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur." Nach Carus wohnt der Seele ein höherer Zug zum Göttlichen unmittelbar inne, und das, meint er, nennen wir Glauben. Nach Descartes soll bekanntlich die Idee vom Dasein Gottes eine uns angeborene sein, und gründet er darauf, wie bereits oben erwähnt, seinen Beweis vom Dasein Gottes, den jedoch

---

[1]) Ich sage fast, denn auch dieser Punkt ist bestritten worden und herrschen über denselben verschiedene Meinungen. Schon die Skeptiker und die neue Akademie werfen die Frage auf, woher man denn wisse, daß alle Völker an Gott glauben? Ob es denn nicht so rohe oder verwilderte Nationen geben könne, unter welchen man keine Spur einer Vorstellung von höheren Wesen oder einer Verehrung derselben finde? (S. Cotta, ap. Cicero, De Nat. Deorum 1. 23.) So auch Hume, der die religiösen Principien als untergeordnete (secondary) erklärt (s. dessen Natural History of Religion). Andere wiederum, wie z. B. Meiners in seiner allgemeinen kritischen Geschichte der Religion, Carus in seiner Psychologie, erklären sich, wie Aristoteles, Epicur (s. folg. Seite, Anm.), Cicero und viele Andere unter den Alten, entschieden für die Allgemeinheit der religiösen Ideen. Dieser Streit ist natürlich nur dann zu schlichten, wenn man alle Völker der Erde ohne Ausnahme genauer kennen gelernt haben wird, und müssen wir uns hier, wie bei allen Fragen, wo man den Schluß der Allgemeinheit anwendet, mit der Gewißheit begnügen, welche sich auf die bei weitem überwiegende Mehrzahl stützt.

[2]) In l. c. §. 86.

schon vor ihm der Bischof Anselm aufgestellt hat [1]). Gegen diese Ansicht von einer uns angeborenen oder inwohnenden Idee von Gott könnten nun die Einwendungen gemacht werden, daß wir 1) überhaupt keine angeborenen Ideen haben und 2) daß die Beobachtungen, die man an Taubstummen und verwahrlosten Menschen, wie z. B. an dem 1724 bei Hameln eingefangenen wilden Knaben oder an dem vor nicht langer Zeit so viel Aufsehen erregenden Kaspar Hauser gemacht hat, die Annahme von einer uns inwohnenden, speciellen Idee von Gott nicht zulassen. Was die erstere Einwendung betrifft, so lasse ich sie vollkommen gelten, wie ich mich bereits oben (p. 6) dahin ausgesprochen habe. Die zweite anlangend, möchte ich indessen zu bedenken geben, daß wenn auch bei solchen, deren Seelenleben entweder durch mangelhaften Organismus gehemmt oder durch Verwahrlosung wenn auch nicht völlig erstickt, doch jedenfalls niedergehalten worden, keine Spur von einer Idee von Gott anzutreffen ist, dennoch der Menschheit im Allgemeinen eine solche nicht abgesprochen werden kann. Mit kaum nennenswerthen Ausnahmen wird bei allen Völkern eine Idee oder Ahnung von einem höhern Wesen oder einer höhern Kraft, der sie göttliche Verehrung zollen, eben so wie eine Ahnung von einem künftigen Leben vorzufinden sein. Solche Ahnungen nun halte ich für den Ursprung aller Religionen. Es bilden sich aus diesen Ahnungen später theologische oder auch philosophische Systeme; indessen, da diese eben nur auf Ahnungen beruhen, so können sie auch niemals überführende Gewißheit erlangen und müssen sie stets Sache des Glaubens bleiben. Doch ich greife meiner Untersuchung vor. Ich habe nämlich zunächst die eben entdeckten

[1]) Wir finden aber auch dieselben Ansichten schon bei den Alten ausgesprochen. So sagt Epicur bei Cicero (De Nat. Deorum 1. 16, vgl. auch Tusc. Quaest. 1. 13): „Solum enim vidit, primum esse deos, quod in omnium animis eorum nationum impressisset ipsa natura. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina articificationem quondam deorum?“

Spuren weiter zu verfolgen, und zuzusehen, was für eine Bewandtniß es mit diesen Ahnungen von einer Gottheit habe.

Hier treten, wie gesagt, weit auseinander gehende Ansichten und Meinungen zu Tage. Eine unter den ältern und neuern Forschern am meisten verbreitete ist die, daß die Regungen des Schreckens und Staunens, der Furcht und Traurigkeit die ersten und gewiß die vornehmsten Veranlassungen gewesen, um welcher willen der rohe und beschränkte Naturmensch höhere Wesen zu ahnen und zu verehren anfing.[1]) Viele und berühmte Vertheidiger hat die Meinung, welche die erste Erkenntniß höherer Wesen aus der Bewunderung der Schönheit und Größe der Werke und Gesetze der Natur herleitet. So heißt es bei Cicero[2]): „Praeclare ergo Aristoteles: Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent, bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque pictoris .... cum repente terram et maria coelumque redissent, nubium magnitudinem, ventorumque vim cognovissent, adspexissentque solem, ejusque tam magnitudinem pulcritudinemque — hanc cum viderant profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse, arbitrarentur.“ Eben so dachten die älteren Stoiker[3]). Nach dem Sophisten Prodicus soll die Dankbarkeit die Menschen bewogen haben, höhere Wesen anzuerkennen und zu verehren[4]). Kritias, einer der 30 Tyrannen, war der Meinung, die Klugheit oder Verschmitztheit der Fürsten und Volksführer sei die Schöpferin der Religionen gewesen[5]).

---

[1]) Democr. ap. Sextum adv. Mathem. p. 24; Cicero de Nat. Deorum II. 5; Meiners Allgem. Krit. Geschichte der Religionen 1. Bd. p. 4.

[2]) Cicero in l. c. II., 37.

[3]) Cicero in l. c. II., 5.

[4]) Apud Sext. Emp. IX., 18, in l. c.

[5]) ibid IX., 54 sq.

Der cyrenäische Philosoph Ephemerus wollte den Ursprung der Religion theils in dem schlauen Ehrgeize der Fürsten, theils in der Dankbarkeit der Völker finden [1]). Meiners hält den Mangel einer richtigen Kenntniß der Natur für den einzigen Entstehungsgrund der Religion [2]). Dieser letztern Meinung kann ich meine Zustimmung um so weniger geben, als ja gerade die fortgesetzte Betrachtung der Natur und die tiefer eindringende Kenntniß derselben uns mehr und mehr die Weisheit, welche in ihr ausgesprochen ist, bewundern läßt, und viele gerade erst auf diesem Wege, jenem großen Naturforscher (Newton) ähnlich, „durch die Natur zum Gott der Natur" geführt werden. Andrerseits jedoch läßt sich nicht läugnen, daß die Bewunderung, welche aus einer weisen und verständigen Betrachtung der Natur entspringt, sehr verschieden ist von der des rohen und ungebildeten Menschen. Diesen ergreift ein gewisses Staunen, ein unerklärliches Gefühl der Verwunderung, und die Erscheinung selbst, welche dieses Staunen in ihm hervorgerufen, wird von ihm als ein höheres Wesen verehrt, während die Bewunderung des Naturforschers ihres Gefühls sich klar bewußt ist und nicht bei der Erscheinung stehen bleibt, sondern vermittelst eines Schlusses über dieselbe hinausgeht [3]) und durch sie zu der Setzung und Annahme eines höhern Wesens und Schöpfers geführt wird. Dieses Gefühl der Bewunderung nun oder des Staunens bei einer großartigen Erscheinung ist allerdings der Seele angeboren oder ihr eigen. Die Idee von einem Gotte aber, in dem Sinne nämlich, wie das Angeborensein derselben von dessen Ver-

---

[1]) Ibid, 17. 34. 41. Cicero in l. c. I. 42.

[2]) S. 18. in l. c.

[3]) Man vergl. hierzu die in Meiner's Gesch. d. Rel. (Bd. 1. p. 45.) mitgetheilte Nachricht Cranzers von einem Grönländer, welche Meiners jedoch selbst für falsch oder gar unmöglich hält.

theidigern verstanden wird, tritt erst später bei entwickelterem Seelenleben, d. h. sobald man sich gewöhnt hat, für jede Wirkung eine Ursache zu suchen oder auch sofort vorauszusetzen, hinzu. Weiter aber als bis zur Idee von einer ersten Ursache bringt es selbst der Mensch von gereiftestem Verstande und den ausgebildetsten Fähigkeiten nicht. So weiß ein Mann, welcher auf dem höchsten Standpunkt steht, den der Mensch überhaupt erreichen kann, ein philosophischer Dichter, Gott nicht anders zu benennen als: „die große erste Ursache [1]," und wieder ein anderer, ein Mann, der die höchste Stufe des Selbstbewußtseins erklommen, dem kein Gebiet des menschlichen Wissens fremd war, der in die tiefste Tiefe der Seele hineingedrungen, dessen Geist erkannt hat, was „die Welt im Innersten zusammenhält," auch er, sage ich, weiß keine bessere Benennung für ihn zu finden als [2]: „Allumfasser, Allerhalter," oder vielmehr möchte er ihn gar nicht benennen, denn „Gefühl ist Alles, Name ist Schall und Rauch."

Zu der Bewunderung und dem Staunen gesellen sich allerdings auch Regungen des Schreckens, der Furcht, der Freude und der Dankbarkeit. Wo die ersteren sich des Menschen bemächtigen, da wird er danach trachten, die Mächte, welche solche Gefühle in ihm hervorgerufen, zu versöhnen; während er, von den letzteren ergriffen, suchen wird, sich ihnen dankbar zu erweisen, und somit hätten wir den Ursprung aller religiösen Gebräuche gefunden.

---

1) S. Pope's Universal Prayer.

2) Faust von Göthe.

XI.

Entstehung der verschiedenen Religionssysteme und weitere Entwicklung derselben.

Haben wir nun so wenigstens annäherungsweise die ersten Keime der Religionen unter den Menschen entdeckt, so wird sich hieran füglich eine allgemeine Betrachtung über die verschiedenen Religionssysteme der Völker anschließen, jedoch nur insofern sie entweder polytheistisch oder monotheistisch sind, denn hier eine Geschichte der Religion oder der Religionen zu liefern liegt nicht in meiner Absicht. „Es ist merkwürdig," sagt Hume[1]), „daß die Grundsätze der Religion im menschlichen Geiste eine Ebbe und Fluth haben und daß in der menschlichen Natur ein ursprünglicher Hang ist, von der Vielgötterei zum Theismus hinaufzusteigen und von diesem wieder in Vielgötterei hinabzusinken. Der große Haufe — das heißt, mit Ausnahme von Wenigen, die ganze Menschheit — vermag es in seiner Unwissenheit und in seinem Mangel an Bildung nicht, weder zu der Betrachtung des Himmels sich emporzuschwingen, noch in den geheimen Bau lebender und thierischer Körper einzudringen. Sie sehen diese bewunderswürdigen Werke mit einem beschränkten und selbstsüchtigen Blicke an. Da sie finden, daß ihr Geschick von dem geheimen Einfluß und den unerwarteten Zusammenwirkungen äußerer Objekte abhängt, so richten sie ihre Aufmerksamkeit beständig auf die unbekannten Ursachen, welche alle natürlichen Ereignisse lenken und durch ihre mächtige, wenngleich verborgene Wirksamkeit, Lust und Schmerz, Gutes und Böses austheilen. Man wendet sich bei jedem Vorfall an jene unbekannten Ursachen — und in

[1]) Natural History of Religion p. 38. sq.

diesem verworrenen Bilde liegen die beständigen Gegenstände (Objecte) menschlicher Handlungen und Befürchtungen, menschlicher Wünsche und Aengstlichkeiten. Die geschäftige Phantasie der Menschen begnügt sich nicht auf die Dauer mit diesen abstracten Vorstellungen von Dingen, mit welchen sie unaufhörlich beschäftigt ist. Sie fängt an, dieselben mehr zu individualisiren und in Gestalten zu kleiden, welche der gewöhnlichen Fassungskraft zugänglicher sind. Sie stellt sie als empfindende, verständige, menschenähnliche Wesen dar, die von Liebe und Haß bewegt, und durch Gaben und Gelübde, durch Bitten und Opfer zu versöhnen sind. Daher der Ursprung der Religion und eben daher der Ursprung der Vielgötterei!" Er zeigt dann, wie das rastlose Streben nach Glückseligkeit den Menschen nicht lange bei den Begriffen von Wesen stille stehen läßt, die zwar mächtig, aber beschränkt sind; wie man schließlich zu den Eigenschaften der Einheit und Unendlichkeit gelangt; wie aber solche abstracte oder verfeinerte Ideen sich wiederum nicht lange in ihrer Reinheit erhalten; wie daher Vorstellungen von Halbgöttern oder Mittelwesen entstehen; wie solche abgöttische Religionen, welche immer gröber werden, sich selbst zerstören und der Strom wieder zum Theismus hinfließt; wie aber dessen ungeachtet der Hang zur Abgötterei so überwiegend im Menschen ist, daß alle erdenklichen Vorsichtsmaßregeln ihn nicht aufhalten können.

Diese Betrachtungen beruhen auf einer so tiefen Kenntniß des menschlichen Herzens, auf einer so scharfen Beobachtung der Geschichte der Religionen, daß ich es für zweckmäßig gehalten, bei ihnen länger zu verweilen. Wie treffend ist Alles, was unser Philosoph hier gesagt, wendet man es z. B. auf die jüdische Religion an, und wie sehr bewähren sich seine Worte, verfolgt man mit Aufmerksamkeit ihren Gang im Laufe der Zeit! Allerdings könnte man auch in der allgemeinen Geschichte der Religionen nachweisen, wie die Menschen von der Viel-

götterei zum Theismus oder auch Monotheismus hinaufgestiegen sind; indessen dürfen wir dabei nicht aus den Augen lassen, daß ein Ueberblick der gesammten Menschheit zeigt, daß auch der Polytheismus neben dem Theimus fortbesteht, hier also nicht sowohl ein Nach- als ein Nebeneinander stattfindet. Es läßt sich das Gesagte demnach immer nur auf die Geschichte einzelner Religionen und zwar lediglich auf die uns bekannten monotheistischen, oder vielmehr und noch richtiger, ausschließlich auf die jüdische Religion anwenden. Indessen kann ich nicht unterlassen, an dieser Stelle auf ein beachtenswerthes Phänomen, welches bei einer Betrachtung der Religionsgeschichte mir auffiel, aufmerksam zu machen. Wir finden nämlich, und es ergiebt sich schon aus meiner oben versuchten Erklärung des Ursprungs der Religionen, daß, wie die Menschen auf der niedrigsten Stufe der Cultur eine Naturreligion haben, auch die auf der höchsten Stufe der Cultur stehenden meist wieder zu derselben zurückkehren, obschon in einer andern Gestalt. Ohne hier auf die roheste Form der Religion, die des Fetischismus, zurückzugehen, werfen wir einen Blick auf die Religion der alten Aegypter, und sehen wir, wie sie sich bei ihnen gestaltete. — „Dankbar sahen die Aegypter," so heißt es in einem der neuesten Werke über das Alterthum[1]), „zu den Mächten empor, die ihnen kühlere Luft, Frucht und Gedeihen, mitten in solcher Oede geschenkt hatten und gnädig erhielten. So waren es die heilbringenden Kräfte und Erscheinungen der Natur, welche die Aegypter in ihren Göttern verehrten. Sie stellten sich dieselben in menschlicher Gestalt vor, aber sie erblickten das Wesen der Gottheit auch in gewissen Thiergattungen, welche sie ihnen heiligten." Eben so heißt es dort[2]) von den Arabern: „In der Stille der

[1]) Geschichte des Alterthums, von Max Dunker. Berlin, 1852. 1. Bd. p. 47.

[2]) Ibid. p. 113.

Natur, in der Einsamkeit ihrer Wüsten riefen die nördlichen Stämme der Araber den Gott des Himmels, den Herrn in der Höhe an. Im Wirbeln des Sturmes, in den Wetterwolken, in Donner und Blitz, im heißen Sonnenstrahl erkannten sie seine Macht. Es war aber vorzugsweise der Himmel, die Pracht der Sterne, welche mit dem erfrischenden Thau des Abends erschienen, welche Blick und Gemüth der Araber trafen.“ Man sieht also, daß in der Naturreligion Gott in allen Dingen erkannt wird, und was ist das anders als der Pantheismus, zu dem sich die bedeutendsten Philosophen und Dichter unserer Zeit bekannt haben und bekennen? Gehen wir aber noch einen Schritt weiter und verfolgen wir die Geschichte der neuesten philosophischen Systeme, so werden wir finden, wie auch hier die pantheistische Religion wiederum zur theistischen geworden, insofern nämlich ein Feuerbach[1]), Ruge[2]) und Andre den menschlichen Geist allein zum Gott erhoben, und der erstere demzufolge die Theologie als Anthropologie darstellt. Sollte ich die verschiedenen Religionssysteme kurz charakterisiren und das Unrichtige ihrer Vorstellungen von Gott in wenigen Worten hervorheben, so würde ich sagen, im Pantheismus sei zu viel Gott und im Monotheismus ein falscher Gott enthalten, insofern er nämlich hier als ein persönlicher gedacht wird.[3]) — Indessen ist es meine Aufgabe hier nicht, eine Religionsphilosophie zu geben und für die verschiedenen Systeme besondere Bezeichnungen zu finden, wie dies z. B. bei Hegel[4]) geschieht, welcher die Religionen nach ihren charakteristischen Merkmalen klassifizirt und von einer Re-

---

1) Das Wesen des Christenthums. 1841

2) Die Religion unserer Zeit, im philosoph. Taschenbuche vom Jahre 1848.

3) Vergl. Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten. Nördlingen 1856, passim.

4) Religionsphilosophie Bd. 1 und 2, passim.

ligion des Maaßes, der Phantasie, des Insichseins, der Erhabenheit, des Geistes u. s. w. redet. Eine solche kritische oder dialektische Behandlung der Religionsgeschichte liegt, ebenso wie diese Geschichte selbst, außer dem Bereiche dieser Untersuchung, nur auf die in der Religionsphilosophie vorkommenden, bekannten Beweise vom Dasein Gottes muß ich einen Blick werfen und ihnen eine kurze Betrachtung widmen.

XII.

Die Beweise für das Dasein Gottes.

Es steht schon an sich schlimm um Etwas, das so vieler Beweise bedarf, um dessen Dasein festzustellen; denn wären diese auch noch so bündig, so ließen sich dennoch — und hierin liegt die Schwäche aller derartigen Beweise — andre ebenso kräftige und bündige ihnen entgegensetzen, wie die alten Skeptiker dies auch wirklich gethan haben. Sie sagen nämlich[1]): „Auch wir folgen hierin (in Bezug auf die Gottheit nämlich) der Denkart im gemeinen Leben, und ohne ein Dogma festzustellen, nehmen wir die Götter an, verehren sie und messen ihnen eine Vorsehung bei. Unsere Beweise sind nur gegen die Anmaßung der Dogmatiker gerichtet. Es läßt sich aus keinem Erkenntnißgrunde überhaupt demonstriren, daß ein Gott sei." Aber auch jene oben erwähnten Beweise sind schon vielfach angegriffen worden und hat bekanntlich der bedeutendste Philosoph der neuern Zeit gegen drei derselben scharf polemisirt. Kant[2]) (denn ihn meine ich natürlich) hat nämlich sowohl den ontologischen als auch den teleologischen Beweis widerlegt

---

1) Sext. Emp. H. P. 3. 2. ibid 625. 218 sq.

2) Kritik der r. Vernunft 1. Aufl. 1781 p. 583 sq

und übrigens gezeigt, daß auch der kosmologische nur ein versteckter ontologischer sei. Ueberhaupt hat er die Beweiskraft des theoretischen Verstandes geläugnet und sich nur zum moralischen Beweise gewendet. Auch Jacobi läugnet die Ueberführungskraft der gedachten Beweise und tadelt an ihnen, daß sie vom Bedingten zum Unbedingten übergehen. Hegel[1]) hat es zwar versucht, diese Beweise wieder zu Ehren zu bringen, dagegen hat ihnen Trendelenburg[2]) wieder nur indirekte Beweiskraft zugeschrieben. Auch Vatke hat ihre Mängel mit viel Scharfsinn blosgedeckt. So sagt er unter Anderm an einer Stelle[3]) ganz richtig: „Durch Schlüsse vom subjectiven Denken auf die Objectivität kommt man zu nichts". Auf die Objectivität aber kommt ja eben hier Alles an; eine solche aber unwiederlegbar festzustellen, dazu helfen freilich weder derartige noch irgendwelche Beweise. Doch, verweilen wir einen Augenblick bei diesen vielbesprochenen Beweisen und beginnen wir mit dem ontologischen. In der anselmischen Form lautet er dahin, daß das, was als Höchstes gedacht wird, nicht blos ein Gedachtes sein könne; oder nach Cartesius und Mendelssohn: „Das Sein ist selbst eine Realität, mithin muß das höchste Wesen auch sein." Hier macht nun Kant[4]) auf die Unrichtigkeit der Schlußform aufmerksam, insofern das Sein im Obersatze nur das ideale, im Untersatze aber das objectiv wirkliche sei. Betrachten wir 2) den kosmologischen. Dieser lautet wie folgt: „Alle zufälligen Dinge haben ihre Ursache nicht in sich selber, sondern in einem andern Nothwendigen, also muß auch die Welt ihren Grund in einem nothwendigen Wesen haben (natura ne-

---

1) Encyclop. § 49—60.

2) Log. Untersuchungen B. 2. S. 339.

3) In seinen (von mir nachgeschriebenen) Vorlesungen über Religionsphilosophie, gehalten zu Berlin im Sommer 1850.

4) Kritik der r. Vernunft, Königsberg 1781. Ut supra.

cessaria), dieses aber müsse auch das allerrealste sein. — Nach Kant unterscheidet sich dieser Beweis, wie bereits oben erwähnt, nur durch eine List vom ontologischen. Nun sei aber die absolute Nothwendigkeit ein Dasein aus bloßen Begriffen, die Erfahrung sei dabei ganz überflüssig; deshalb finde auch hier eine ignoratio elenchi statt. 3) Den physico-theologischen oder teleologischen. Dieser geht von der Zweckmäßigkeit und Ordnung der Dinge aus. Kant spricht aber auch ihm die apodiktische Beweiskraft ab. In der populären Ansicht, sagt er, liege darin nur ein Schluß der Analogie zum Grunde; es sei aber dieser Schluß kein zutreffender, es müsse weiter bewiesen werden, daß die Dinge auch Produkte einer Materie seien. Ferner genüge die höhere wissenschaftliche Form nicht, indem man von einer Zufälligkeit auf die Nothwendigkeit übergehe. (Auch Baco und Spinoza hatten ja schon in ihren Systemen die Zwecke geläugnet.) Endlich 4) hätten wir den moralischen oder praktischen Beweis. Dieser geht von der gebietenden Macht in dem menschlichen Selbstbewußtsein aus und schließt von hier auf einen Gesetzgeber, entweder nach der Analogie der menschlichen Zustände oder mit Hinzuziehung des kosmologischen Beweises. Ihn läßt Kant als den einzig möglichen gelten; es giebt nämlich nach ihm moralische Gesetze, die völlig a priori gewiß sind, und sie sind es, welche den kategorischen Imperativ, den universalen Willen, bilden. „Nun finden sich aber", sagt er, „im Menschen auch Neigungen, deren Befriedigung die Glückseligkeit ist. Die Harmonie dieser beiden ist das höchste Gut und das Ideal ist die Intelligenz, in welcher der moralische, universale Wille mit den Neigungen harmonirt. So entsteht das Postulat eines moralischen Gesetzgebers und das einer rechten Vergeltung, einer Ausgleichung zwischen Glückseligkeit und Würdigkeit. Das höchste Gut hat nothwendig zwei Seiten: Sittlichkeit und Glückseligkeit, beide stehen in dieser Welt nicht in Harmonie, deshalb muß es einen Gott geben, der

sie ausgleicht." Hier macht Vatke[1]) darauf aufmerksam, daß dieser Beweis, näher betrachtet, nur die bestimmte Gestalt des teleologischen sei. Ferner meint er, Kant gehe auf der einen Seite von der Wirklichkeit aus, verwerfe aber dann jenen Ausgangspunkt und deshalb sei auch die Durchführung des moralischen Beweises die schwierigste: es müsse nachgewiesen werden, daß die Widersprüche in der Welt keine Widersprüche gegen den universalen Willen seien, sondern nur Momente dieses Willens, und das wäre Aufgabe der ganzen philosophischen Theologie. Ich könnte auch noch aus Garve[2]), der das Kant'sche Moralsystem einer gründlichen Kritik unterworfen, aus Schulze[3]) und Andern, Belege herbeiholen, um deutlich darzuthun, wie vielen Mängeln dieser letztere Beweis, wie er namentlich von Kant geführt worden, unterliegt; allein ich begnüge mich damit, die nie aus den Augen zu lassenden Punkte hervorzuheben, daß hier durchaus Subjectivität zum Grunde liegt, daß ferner das Gewissen, auf das man sich besonders berufen will, wie bereits oben erwähnt, stets relativ ist, daß eben nur der schon moralische Mensch ein inneres moralisches Gesetz anerkennt, daß auch die Glückseligkeit und das höchste Gut sehr verschiedenartig aufgefaßt worden sind, daß man wohl eine „Ausgleichung" wünschen und hoffen kann, keineswegs aber eine solche nothwendig einst erfolgen muß, da, nach meinem Dafürhalten wenigstens, die Tugend allein zur Glückseligkeit genügt und keines weitern äußern Lohnes bedarf, daß endlich überhaupt aus subjectiven Ansichten, Wünschen und Hoffnungen niemals eine objective Gewißheit oder Nothwendigkeit gefolgert werden kann, es auch Niemandem je gelingen wird, eine solche auf diese Weise festzustellen. Was nun noch endlich den sogenannten Beweis a con-

[1]) Ut supra.
[2]) S. Einleitung zur Uebersetzung der Nicomachischen Ethik. B. 1.
[3]) Aenesidem p. 431 sq.

sensu gentium anbelangt, so kann ich ihn ebensowenig gelten lassen wie die frühern, da die Ausnahmen, wenn auch verhältnißmäßig gering, doch immerhin zu zahlreich sind, als daß man von einer unbedingt allgemeinen Zustimmung reden könnte, und nach Sextus Empiricus[1]) würde selbst ein vereinzeltes Zeugniß in entgegengesetzter Richtung gleiches Gewicht mit den übrigen haben. So verwirft auch Schmidt[2]) die Wahrheit, die auf consensu gentium beruhen soll und drückt er sich hierüber wie folgt aus: „Umstände und Zufälligkeiten bestimmen uns meistens zur Anerkennung gewisser Wahrheiten, und viele Zeugnisse sind im Grunde nicht mehr als ein Zeugniß, nämlich derjenigen Richtung des Geistes, der nun einmal dieses oder jenes zusagt."

XIII.

Die Erkenntniß des Wesens Gottes, oder das Wissen von demselben.

Wäre es nun aber schon viel und allerdings höchst wünschenswerth, wenn man wirklich wüßte, daß Gott sei (und man hat sich dies häufig genug eingebildet und sich dessen gerühmt), so würde es trotzdem noch weit schwieriger bleiben, das Was zu ermitteln. Die Hegel'sche Philosophie brüstet sich damit, dieses geleistet zu haben, und macht sogar Denjenigen, die ihr nicht huldigen, einen Vorwurf daraus, daß sie zwar wissen, daß Gott sei, nicht aber was er sei[3]). Es scheint mir das eine doppelte Vermessenheit ihrerseits. In einem ganz andern

---

1) H. P. 44. I. adv. Log. 53.
2) Im angeführten Werke §. 71 sq.
3) Hegel, Encyclop. p. 87.

Tone dagegen spricht Kant, wenn er sagt[1]): „Es wird sich zwar niemand rühmen können, daß er Gott und ein künftiges Leben wisse. Denn alles Wissen kann man mittheilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewundernswürdigem Maße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und da sie auf subjectiven Gründen der moralischen Gesinnung (hierin liegt zugleich eine Rechtfertigung meiner obigen Polemik gegen Kant selbst) beruht, so muß ich nicht einmal sagen, es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern ich bin moralisch gewiß." Auch Herbart drückt sich in diesem Sinne aus, wenn er sagt: „Allein die Anmaßung solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Begriffen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen und vielleicht weislich versagt sind." (S. Werke B. I.) Wie ungerecht übrigens Hegel's Vorwurf, der nach Schmidt eigentlich nur gegen Jacobi gerichtet sein soll, ist, geht daraus hervor, daß dieser Philosoph ausdrücklich an Fichte schreibt[2]): „Meine Unphilosophie hat ihr Wesen im Nichtwissen, wie Ihre Philosophie im Wissen, weswegen diese auch Philosophie im strengen Verstande allein genannt zu werden verdient."

Aber auch selbst das Buch, welches das Dasein Gottes ausdrücklich lehrt und zur Voraussetzung hat, ich meine die heilige Schrift, auch dieses läßt das Was Gottes im Dunkeln und verlangt keine andere Erkenntniß als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe. Hören wir hierüber die Worte Spinoza's[3]): „Tempus igitur est, ut ad secundum transeamus, nempe, ad ostendendum Deum nullam

---

[1]) Krit. d. Vernunft. p. 827 sq.

[2]) Werke. Bd. III. p. 9.

[3]) Tract. theol. polit. XIII. 20 sq.

aliam sui cognitionem ab hominibus per prophetas petere quam cognitionem divinae suae iustitiae et caritatis, hoc est, talia Dei attributa, quae homines certa videndi ratione imitari possunt, quod quidem Jeremias expressissimus verbis docet.“ Er citirt hier die Stellen Cap. 22 v. 15. 16 und 9. 23 aus diesen Propheten und Cap. 34, 6. 7 aus Exodus, und fährt fort, indem er sagt: „Denique illud Johannis, apprime hic notandum venit, qui scilicet, quia nemo Deum vidit, Deum per solam caritatem explicat concluditque eum revera Deum habere et noscere, qui caritatem habet“ (1. Joh. 4, 12. 16).

Gesetzt aber auch, wir gäben diesen neueren Philosophen zu, daß sie wissen, was Gott sei, so bleibt das immer nur ihr Gott, dem gerade nicht Alle huldigen werden oder wollen, indem auch Andere sich ihren eigenen Gott bilden; denn gewiß, wenn irgend wo Verschiedenheit unter den Menschen herrscht, so ist es ein Bezug auf ihre Ideen und Vorstellungen von Gott, oder vielmehr vom Wesen Gottes. Ohne hier die verschiedenen Vorstellungen von Gott oder Göttern, welche bei den verschiedenen Völkern und unter ihnen wieder bei den verschiedenen Individuen anzutreffen sind, zu gedenken, wird ein Blick auf die Geschichte der Philosophie hinreichen, aufs deutlichste darzuthun, wie selbst die Auserwählten unter den Menschen, die Denker κατ᾽ ἐξοχήν, kurz die Philosophen, in ihren Meinungen und Vorstellungen von Gott von einander abweichen, wie ihre Vernunft auf der großen Entdeckungsreise, die sie unternommen, umherirrt und das Ziel verfehlt, weshalb man ja auch, und vielleicht nicht mit Unrecht, die Geschichte der Philosophie die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes genannt hat. „In ihren Göttern malt sich die Menschheit,“ hat Schiller treffend gesagt, und wenn wir im Fetischismus sehen, wie der rohe Mensch das Gemeinste wenigstens auf Augenblicke zu seinem Gotte erhebt, wie ferner

die ihrer Weisheit wegen viel gerühmten Aegypter gewisse Thiergattungen verehrten, weil, wie Dunker sagt [1]), „das gleichbleibende instinctive Leben der Thiere ihrer Auffassung imponirte," da ihnen ein festes unverändertes Thun, ein stabiles und typisches Wesen das Höchste war, so sehen wir andererseits, daß unsere neuesten Philosophen den Menschen selbst, nachdem sie nämlich zum Bewußtsein seiner hohen Würde gelangt sind, zum Gott erheben und keinen andern Cultus kennen, als den des Genies.

Was den geoffenbarten mosaischen Gott betrifft, so lehrt uns ja die Geschichte des jüdischen Volkes, daß, eben so wie dasselbe unmittelbar nach der großen Offenbarung in den Götzendienst der erst kürzlich verlassenen Nation verfiel, es auch zu keiner Zeit der Idee des einzig wahren Gottes treu geblieben, sondern immer wieder in die Abgötterei zurücksank, und als diese später aufgehört hatte, eine Schaar von Mittelwesen, theils aus guten, theils aus bösen Engeln bestehend, ihren Kultus verunstaltete und ihre Ideen verunreinigte, daß endlich, zur Zeit des Maimonides der Anthropomorphismus so herrschend war, daß dieser erleuchtete Philosoph seiner klareren Erkenntniß wegen harte Verfolgungen zu erdulden hatte [2]). Mit vollem Recht sagt daher Fichte [3]): „Will man den Glauben vom Begriffe abhängig machen, so wird er wankend, denn der Begriff ist unmöglich und voller Widersprüche." Ebendaselbst sagt er: „Jene lebende und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes und können keinen

[1]) In l. c. p. 48.

[2]) Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß seine Ansichten die allein herrschenden geblieben und er den Monotheismus unter den Juden auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgeführt hat. Was aber dieser zweite Moses noch irgend Dunkles zurückgelassen hatte, das gelang schließlich dem dritten — unsern Mendelssohn — vollends aufzuklären.

[3]) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Offenbarung, im philosoph. Journal von Fichte und Niethammer. 1798. 8. B. 1. Heft.

andern fassen. Ein besonderes Wesen braucht nicht angenommen zu werden und ist nicht nothwendig; es würde immer nur unsere Creatur sein. Das Endliche kann das Unendliche nicht fassen." Wenn es aber weiter bei ihm heißt: „Es ist daher ein Mißverständniß, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei oder nicht. Es ist vielmehr das Gewissfeste, was es giebt, ja der Grund aller andern Gewißheit," so sieht man leicht ein, welche Bewandtniß es mit diesem *seinem* Gotte hat und wie verschieden dieser sich von dem im Allgemeinen vorgestellten und angenommenen gestaltet. Ja, seine Ansicht ist von der gewöhnlichen so total abweichend, daß, wo es sich im *theoretischen* Sinne um die Frage handelt: „Ist ein Gott?" seine Antwort dem Obigen diametral entgegengesetzt ausfällt, denn sie lautet: „Es ist und bleibt *ungewiß*."

Es mag für unsern Zweck genügen, die Schwierigkeiten, die sich bei einer nähern Betrachtung der sogenannten ewigen Wahrheit vom Dasein Gottes ergeben, wenigstens theilweise angedeutet zu haben; auf ähnliche oder fast auf die nämlichen Schwierigkeiten stößt man bei einer nähern Untersuchung der zwei andern großen Fragen von der menschlichen Freiheit und Unsterblichkeit, Fragen, worüber ebenfalls allerlei Meinungen aufgestellt worden sind und worüber man eine theoretische Gewißheit ebenfalls niemals wird erlangen können. Ich unterlasse es daher, eine solche Untersuchung hier anzustellen und kehre nun zu meinem eigentlichen Gegenstande zurück. — Ich habe also gezeigt, wie wenig diese drei Grundpfeiler aller Religion und fast aller Religionen auf objective Wahrheit Anspruch zu machen berechtigt sind; dennoch verlangt die Religion, daß man sie als solche Wahrheiten gelten lasse, oder in andern Worten, daß man sie *glaube*. Jetzt wären wir also bei dem *religiösen Glauben* angelangt. Hören wir wiederum vorerst die Stimmen einiger Philosophen über diesen wichtigen Punkt.

XIV.

Der religiöse Glaube.

Spinoza hat dieses Thema bekanntlich in seinem berühmten Tractat weitläufig behandelt, und diese seine Schrift, obschon, wie ich unten zeigen werde, nicht die erste der Art, darf wohl als Vorgängerin und Vorbild der unzähligen Abhandlungen, die seitdem über „Glauben und Wissen" erschienen sind, angesehen werden. Er trennt nämlich diese Gebiete gänzlich von einander, indem er sagt[1]): „Superest iam, ut tandem ostendam, inter fidem sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem, quod iam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatem et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem; fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem." Allein ungeachtet er auch aus dem neuen Testamente Belegstellen hierzu gebracht, so ist ihm doch von christlicher Seite[2]) der Vorwurf gemacht worden, seine Ansicht gehe vom jüdischen Standpunkte aus, wonach er in der Religion nichts als Gesetze und praktische Vorschriften sähe, deren Befolgung sie lehre und erheische. Es ist nicht zu leugnen, daß dies allerdings die Hauptsache in der jüdischen Religion ist, da sie, wenigstens was das Buch der Offenbarung betrifft, eigentliche Glaubenssätze nicht aufstellt; indessen wird doch auch hier schon der Glaube als Grundbedingung vorausgesetzt und scheint der unten angeführte Philosoph diejenigen Stellen in der Bibel übersehen zu haben, wo ausdrücklich auf den Glauben hingedeutet wird. (S. Genesis 15,

---

[1]) Tract. theol. polit. Cap. XIV. 37.

[2]) E. Erdmann, Glauben und Wissen. 1. u. 2. Vorles.

6. Exod. 4, 5. 14, 31. Numer. 14, 11. Deuter. 32, 20.) Zudem aber hatte ja bereits das jüdische Religionssystem als solches, lange vor Spinoza, nebst einem Zusatz von Aristotelischer Philosophie auch eine Färbung von der christlichen Religionslehre angenommen und wie diese Glaubenssätze aufgestellt, so daß schon eine geraume Zeit vor Maimonides, von dem die bekannten 13 Glaubensartikel herrühren, ein anderer berühmter jüdischer Philosoph, Saadias Fajumi, der im 10. Jahrhundert lebte, ein (in arabischer Sprache 933 geschriebenes) Werk über Glauben und Wissen [1]) veröffentlichte, welches vielleicht das erste dieser Art ist, wie auch Saadias der erste jüdische Philosoph

[1]) Der hebräische Titel dieses Werkes ist Emunoth Vedeoth, der lateinische De Capitibus Fidei. Es erschien im J. 873 in arabischer Sprache; dann ins Hebräische übertragen vom Rabbi Juda Eben-Tibbon im J. 1186. In vortrefflicher Uebersetzung von Dr. J. Fürst. Leipzig, 1845. Auch Dukes (Religiöse Poesie der Juden p. 19) nennt Saadia den ersten jüdischen Philosophen. Gumpoth hat im Anhange zu Rixner's Gesch. der Philos. (Salzburg 1850, p. 124—134) eine kurze Darstellung des Systems Saadia's gegeben. Eine zweite freilich ebenfalls sehr kurze findet man in „Philos. u. philos. Schriftsteller d. Juden von Munk, übersetzt von Dr. B. Beer. Leipzig 1852." p. 16. Hier will ich nur beiläufig bemerken, daß dieses Werk, welches jederzeit in hohem Ansehen bei den Juden gestanden, auch in Amsterdam im J. 1647, also zur Zeit als der damals 15jährige und der jüdischen Theologie beflissene Spinoza daselbst lebte, in neuer hebr. Auflage erschien. Es ist daher wohl anzunehmen, daß es einen bedeutenden Einfluß auf seine erste Schrift, welches eben der Tractatus theol. polit. war, gehabt haben mag. Was Maimonides betrifft, den ich oben als den Urheber der Glaubensartikel erwähne, so ist es auffallend, daß gerade er die Erkenntniß und nicht den Glauben an die Spitze seines Ritualcodexes des Judenthums gestellt hat. „Der Grund aller Grundlagen," so lautet die betreffende Stelle, „und die Säule aller Weisheit ist, zu erkennen, daß es einen Urheber alles Seins giebt." (Jad Hachesakah, im Eingang.) Vgl. auch hierüber das eben angef. Werkchen von Munk. Anm. d. Uebers. p. 56. — Im Gegensatz zu dieser Ansicht des Maimonides kann ich hier nicht umhin, auf eine bemerkenswerthe Stelle im Talmud (Maccoth f. 24. p. 1 u. 2) aufmerksam zu machen, wo ein Rabbi Samloi, bei Gelegenheit seiner Besprechung der 613 Ge- und Verbote, welche Mosen auf Sinai mitgetheilt worden, nachweist, wie David, Jesaias und Micha ihre Anzahl immer mehr reducirt haben, bis endlich Habakuk gekommen, der die ganze Lehre (Torah) in einen einzigen Ausspruch zusammengefaßt, indem er sagt: „Der Fromme lebt in seinem Glauben" (Hab. 6. 8). Hier wäre also

war. Es ist also eher zu vermuthen, daß Spinoza gerade hierdurch veranlaßt worden, die Theologie von der Philosophie wieder zu trennen und jeder ihr besonderes Gebiet anzuweisen. Hier nun dürfte der Ort sein, den bedeutendsten jüdischen Philosophen neuerer Zeit, Mendelssohn, über den hier besprochenen Punkt zu vernehmen. Wir finden nämlich bei Jacobi ein Schreiben an Mendelssohn, worin es heißt[1]): „Sie fahren in Einer Rede also fort: „„So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie von Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt sein. Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, den Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philosoph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken, ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten[2]). Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen."" „Die Ueberzeugung aus Gründen", fährt zur Erwiderung Jacobi fort, „ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge, dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche sie hervorbringen, entspringt aus Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen sein. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunft-

---

einerseits Uebereinstimmung mit der Spinozistischen Auffassung vom Judenthume und andererseits eine Hinneigung zu der mehr christlichen Anschauung, nach welcher nur der Glaube selig macht oder auch allein (d. h. ohne Werke) dazu hinreicht.

[1]) Jacobi, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen. p. 214.

[2]) Dieser Punkt ist weitläufiger in seinem Jerusalem erörtert.

gründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.“ Diese Ansicht, wie man sieht, stimmt vollkommen mit dem überein, was ich früher vom Glauben im Allgemeinen gesagt und bestätigt eben so meine Behauptung, daß die Vernunft nicht im Stande sei, über die mehrfach erwähnten ewigen Wahrheiten etwas Gewisses festzustellen oder von ihnen Ueberzeugung beizubringen. Wenn ich nun auch einerseits zugeben will, daß die jüdische Religion einen Glauben an ewige Wahrheiten nicht direkt vorschreibt, so muß ich doch andererseits die Möglichkeit eines Gelingens des Mendelssohn'schen Versuches bestreiten und sie ihm gänzlich absprechen. Das hat aber nicht nur, wie ich eben gezeigt, auch Jacobi gethan, sondern sogar, wie ebenfalls bereits oben erwähnt, schon Kant. — Es sei mir gestattet, seine Gedanken über den Glauben hier etwas ausführlicher mitzutheilen. „Es kann überall,“ so lauten seine Worte [1]), „blos in praktischer Beziehung das theoretische unzureichende Vorwahrhalten Glauben genannt werden. Die praktische Absicht ist entweder die Geschicklichkeit oder die Sittlichkeit.“ Im erstern Falle nennt er den Glauben einen pragmatischen. „Dieser,“ heißt es, „hat nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesses, das dabei im Spiele ist, groß oder klein sein kann.“ „Weil aber,“ so fährt er fort, „ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Vorwahrhalten blos theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welchen wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, so giebt es im blos theoretischen Urtheile ein Analogon vom Praktischen, auf dessen Vorwahrhalten das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können.“ Die Lehre vom

---

[1]) Kritik d. r. Vernunft, ut supra. p. 822.

Dasein Gottes nun gehört nach ihm zum doctrinalen Glauben. Eben so die von der Unsterblichkeit der Seele oder ihrem künftigen Leben. „Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, mir in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben. Dieser Glaube aber hat etwas Wankendes in sich. Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben; denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste." Gott und eine künftige Welt wird hierzu als Bedingung gesetzt. Ohne diese würden alle sittlichen Grundsätze untergraben werden. Diesen moralischen Glauben nennt er auch Vernunftglauben [1]). Diese Ansicht Kant's stimmt im Wesentlichen mit der überein, welche Fichte in der bereits angeführten und berühmten Abhandlung: „Ueber den Grund unsers Glaubens", ꝛc. [2]), welche ihm den Vorwurf des Atheismus zuzog, aufgestellt hat, nur daß er die lebende und wirkende moralische Ordnung selbst, welche in der Welt zu erkennen ist, als Gott setzt. Religion ist ihm dann praktischer Glaube an eine moralische Weltregierung, oder ein lebendiger Glaube an das Reich Gottes, welches kommen wird auf die Erde. „Der erhabene Geist," dies sind seine eigenen Worte, „der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert, ist die Gottheit," und dies, meint er, sei der einzige Begriff von Gott, dessen die Religion bedarf. —

Bei beiden genannten Philosophen ist also die Idee von Gott, im Grunde genommen, nur eine zu unserer Leitung in der Ausübung un=

[1]) Ibid. p. 829.

[2]) Siehe oben p. 60. Vgl. auch hierzu C. L. Reinhold's Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamburg 1799.

serer moralischen Pflichten postulirte[1]), sie erwarten aber nicht durch Vernunftgründe zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes, und sicherlich nicht eines solchen Gottes, wie Mendelssohn als Jude oder als auf dem Standpunkte der geoffenbarten Religion stehend, ihn sich vorzustellen verpflichtet ist, zu gelangen. — Auf rein speculative Definitionen vom Glauben, wie solche in den Religionsphilosophieen der Hegel'schen Schule vorkommen, als wenn z. B. Erdmann[2]) ihn als unmittelbares Bewußtsein der Versöhnung definirt, kann ich hier um so weniger mich einlassen, als diese zunächst vom christlichen Standpunkte ausgehen, ich es aber hier mit der Religion im Allgemeinen zu thun habe, nicht mit der christlichen speciell. Auch kann ich eine Definition, wie sie z. B. Platner[3]) gegeben hat, wenn er sagt: „Der Glaube ist eine fromme, d. h. ernsthafte und vernünftige Geneigtheit des Verstandes und Willens, den Gründen Beifall zu geben, welche das Dasein eines höchsten Wesens, den moralischen Unterschied der Dinge und die Unsterblichkeit der Seele beweisen," nicht unterschreiben. Denn hiergegen wäre einzuwenden, daß die bloße Geneigtheit nicht hinreichend ist, Glaube genannt zu werden; daß die Religion als solche sich damit nicht begnügt; daß diese Definition weit von der abweicht, welche ich vom Glauben im allgemeinen Sinne gegeben habe und welcher, wie ich gezeigt, ganz unabhängig vom Willen ist; daß endlich, wie aus dem Vorangegangenen wohl klar genug hervorgeht, die Gründe für jene Lehren viel zu schwankend sind, als daß der religiöse Glaube auf sie sich stützen

---

[1]) Hingegen heißt es bei Schelling: „Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der (sic!) Gott, auf welche Weise es sei, erkennt, ist wahrhaft sittlich." (S. Philos. u. Religion. p. 58.)

[2]) Glauben und Wissen. 3. Vorlesung. Uebrigens ein Werk, dem ich viel Belehrung verdanke.

[3]) Philos. Aphorismen. 2. Thl. §. 1517.

oder von ihnen erzeugt werden könnte. Vielmehr also muß ich den religiösen Glauben wie Ancillon [1]), der jedoch auch nur das Glauben vom rein philosophischen Standpunkte dabei im Auge hat, definiren und sagen, er bestehe darin, daß man Wahrheiten höherer Art, die zu den übersinnlichen und nicht zu der Welt der Erscheinungen gehören, ohne Beweis, ohne Vernunftschluß und ohne irgend eine Deduction, annehme. Ob eine solche Annahme wirklich philosophisch sei, lasse ich dahingestellt sein, gewiß aber ist es, daß die Religion einen solchen Glauben fordert, daß nur eine solche passive Annahme gerechten Anspruch darauf hat, religiöser Glaube genannt zu werden. Dann erst hat Erdmann [2]) Recht, wenn er sagt: „der Glaube ist keineswegs ein niederer Grad der Gewißheit, und der Gläubige ist als solcher keines Dinges gewisser als seines Glaubensobjektes." Ebenso drückt sich Reinhold in dem oben angeführten Sendschreiben [3]) aus. Er nennt diese Gewißheit das eigentliche πρῶτον Ἀληθεῖον. Freilich hat es mit diesem nicht ganz adäquaten oder die Sache treffenden Worte Glauben seine Schwierigkeit und wäre es wünschenswerth, die deutsche Sprache besäße eine dem englischen „Faith" entsprechende Benennung für den Glauben, wie er hier zu verstehen ist [4]). Von diesem Worte nämlich giebt Walker [5]) als erste

---

[1]) Glauben und Wissen. p. 42.

[2]) Glauben und Wissen. 3. Vorlesung.

[3]) p. 17.

[4]) Allerdings ist nicht zu übersehen, daß die Sprache sich dadurch geholfen hat, daß sie ein Glauben an eine Wahrheit vom Glauben einer Wahrheit unterscheidet und jenes vorzugsweise im religiösen Sinne gebraucht. Diese Unterscheidung findet sich schon bei Thomas von Aquin (Summa Theol. Pars III) vor, nach welchem der Akt des Glaubens ein doppelter ist, und zwar: 1) ein Akt des Willens, welcher den Intellekt bewegt und 2) ein Akt des Intellekts, welcher jenem Zuge des Willens folgt. Es heißt demnach bei ihm: credere Deum, credere Deo und credere in Deum, welcher letztere Ausdruck den Akt des Willens bezeichnet. Man vergleiche indessen hierzu oben p. 12.

[5]) Eigentlich Johnson, dem die Definitionen entlehnt sind.

Erklärung: „Belief of the revealed thruths of religion," d. h. Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten der Religion, und in der englischen Bibel wird auch stets da wo vom Glauben die Rede ist das Wort „faith" anzutreffen sein. Diese prägnante Bedeutung hat weder das französische „foi,"[1]) noch konnte das lateinische „fides," sie haben. In Ermangelung einer entsprechenden Bezeichnung müssen wir uns jedoch mit der einmal vorhandenen begnügen und es entsteht nun die Frage, ob die Definition, wie ich sie eben nach Ancillon gegeben, auch die richtige sei und ob ich damit, um eine gewöhnliche Redensart zu gebrauchen, den Nagel auf den Kopf getroffen habe. Um diese Frage zu beantworten, genügt es, an das Bewußtsein aller Gläubigen oder an die Erinnerung derjenigen, welche je zu der Zahl derselben gehört haben, zu appelliren und es wird sich zeigen, daß sie eben wegen der unmittelbaren Gewißheit, welche jenem Glauben anhaftet, nie daran gedacht haben, einen Beweis zu verlangen oder durch Vernunftschlüsse einen höheren Grad der Gewißheit oder Ueberzeugung sich zu verschaffen. So sagt auch Schelling[2]) sehr richtig: „der Glaube, könnte er bewiesen werden, hört auf Glaube zu sein." Im Gegentheil muß der echt Gläubige erst von außen angeregt werden, daß er erkennen lerne, was er glaube, da, wie ich bereits gezeigt, das credere dem intelligere vorangeht, und wo er sich dieser Arbeit unterzieht, da geschieht es meistens mit einer gewissen Abneigung, fast mit Widerwillen, weil er bei dem Mißtrauen gegen die Vernunft sich ihrer nur ungern und als Etwas, das er nur nachschleppt, bei solchen Untersuchungen bedient und im Stillen von dem Grundsatze ausgeht oder doch des Gedankens sich nicht erwehren kann, er werde es mit Hilfe dieser Krücke am Ende doch

---

[1]) Vgl. hierüber Guizot's Médit. „Quel est le vrai sens du mot foi?" ut supra p. 139.

[2]) Philosophie und Religion. Tübingen 1804. p. 5.

nicht weiter bringen und keine größere Gewißheit erlangen als die, in deren Besitz er bereits ist.

Daß nun aber die Religion einen solchen Glauben, den man wohl auch einen blinden zu nennen berechtigt ist, erheischt, wird sich leicht aus einer Betrachtung seines Gegensatzes, welcher als Unglaube bezeichnet wird, ergeben. Vorher jedoch muß ich ein Wort über den Zweifel sagen.

XV.

Der religiöse Skepticismus.

Sobald man anfängt über den Glauben und das Geglaubte zu reflektiren, so entsteht ein Schwanken; das Geglaubte kann wahr sein oder auch nicht, der Geist oscillirt dann zwischen diesen zwei Meinungen, also er zweifelt. Es werden Gründe für und wider herbeigeholt, oder vielmehr sie drängen sich dem Geiste wie von selbst auf und werden gegen einander abgewogen. Sind oder scheinen sie gleich stark auf beiden Seiten, so beharrt der Geist, oder wenn man will, das Gemüth im Zweifeln und dies wird besonders bei denjenigen der Fall sein, bei denen letzteres vorwaltet und eine besondere Empfänglichkeit für das Religiöse vorhanden ist; sind aber die Gegengründe überwiegend und herrscht im reflectirenden Individuum überhaupt der zersetzende Verstand vor, so stellt sich der Unglaube ein. Der Zweifel führt also nicht nothwendig zu diesem, und hat man auch, sobald er sich einstellt, die unmittelbare Gewißheit verloren, so ist er doch gerade das beste Mittel, um zur Wahrheit zu gelangen. Daher denn wird er mit Recht in der neueren Philosophie aller Philosophie vorangestellt und obschon von vielen Seiten geschmäht und verunglimpft, so haben ihm doch Andere

volle Anerkennung werden lassen und ihm sogar große Vorzüge eingeräumt, insofern er nämlich, wie die Geschichte der Philosophie bezeugt, stets fördernd für die Wissenschaft sich erwiesen hat. So haben wir bekanntlich, um das eclatanteste Beispiel anzuführen, das großartige System Kants dem Skepticismus Hume's zu verdanken, und eben so bildete der Skepticismus zu allen Zeiten, bei Nationen eben sowohl wie bei Einzelnen, den Durchgangspunkt zur wahren Philosophie und zum Positivismus. Ich will mich jedoch hier nicht dabei aufhalten, die verschiedenen Ansichten über den philosophischen Zweifel zu prüfen, sondern jetzt den religiösen allein ins Auge fassen. Um den Geistes- und Gemüthszustand des Zweiflers in treffenden und prägnanten Zügen zu schildern, sei es mir gestattet, Pascal[1]) hier reden zu lassen. Dieser große Denker sagt nämlich von sich selbst: „Considérant combien il y a d'apparence qu'il y a autre chose que je vois, j'ai recherché si ce Dieu, dont tout le monde parle, n'aurait point laissé quelque marque de lui. Je regarde de toutes parts et ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'incertitude. Si je n'y voyais rien qui marquât une Divinité, je me determinerais à n'en rien croire. Si je voyais partout les marques du Créateur, je reposerais en paix dans la foi. Mais voyant trop pour nier, et trop peu pour m'assurer, je suis dans un état à plaindre et où j'ai souhaité cent fois, que si Dieu soutient la nature, elle le marquât sans équivoque, et que, si les marques qu'elle en donne sont trompeuses, elles les supprimât tout à fait, qu'elle dit tout ou rien, afin que je visse quel parti je dois suivre. Au lieu qu'à l'état où je suis, ignorant ce que je suis et ce que je dois

---

[1]) Pensées Art. 1.

faire, je ne connais ni ma conduite ni mon devoir. Mon coeur tend tout entier à connaître où est le vrai bien pour le suivre.“ Dies also — und wer, der dieses liest, könnte es nicht aus eigener Erfahrung bestätigen — ist genau der schwankende Zustand des Zweiflers; der Ungläubige hingegen ist eben der, welcher geradezu läugnet. Daß man den Zweifler überhaupt mit Vorwürfen belastet, ist eben so thöricht wie ungerecht, es sei denn, daß seine sittlichen Grundsätze selbst dabei erschüttert werden, daß er das Heilige muthwillig und dünkelhaft verhöhne und lästere und sein Zweifeln ihn zu allerlei Fehltritten verleite. Dieses selbst aber darf eben so wenig unserer eigenen Schuld beigemessen, wie das Glauben uns zum Verdienst angerechnet werden. „It is useless,“ sagt Byron in seinem von Moore mitgetheilten Tagebuche[1]), „to tell a man not to reason, but to believe; you might as well tell him not to wake, but to sleep.“

Die Umstände, welche den Zweifel herbeiführen, können verschiedener Art sein; aber allemal wird er unwillkürlich angeregt werden. —

Was nun die Sache der Wahrheit betrifft, so glaube ich schon zur Genüge dargethan zu haben, daß er ihr nur förderlich sein kann, da er der mächtigste Sporn zur Erforschung derselben ist und ohne ihn eine völlige Stagnation auf jedwedem Gebiete der Erkentniß oder des Wissens eintreten würde, folglich auch das Reich der Wahrheit, nach dem, wie Fichte[2]) sich ausdrückt, die gelehrte Welt trachtet, niemals kommen könnte.[3]) Aber auch die Religion anlangend, sind die Vorwürfe, die

[1]) Notices of the Life of Byron, by T. Moore. Baudry's Ausg. 2. B. gegen d. Ende.

[2]) In der oben (p. 60) angeführten Abhandlung.

[3]) Dem mehrfach von mir citirten Schmidt ist der Skepticismus nur eine Art Mäßigung im Genusse der Wahrheit. Ja, er ist ihm die höchste Stufe der Ausbildung des Geistes, da eine gewisse Selbstüberwindung und Selbstverleugnung

man dem Skepticismus macht, unbegründet. So sagt, um wenigstens einen oder einige der vielen Vertheidiger desselben hier reden zu lassen, **Platner** in seinen bereits angeführten philosophischen Aphorismen[1]): „Was nun sein (des Skepticismus) Verhältniß gegen geoffenbarte Religion betrifft: so ist der Glaube an ihre Geschichte und Lehre durch den Skepticismus nicht allein nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr durch denselben geboten; nämlich in sofern, wiefern seine Denkart es mit sich bringt, daß er den Eindrücken des Vorstellungsvermögens und des Verstandes insbesondere mit seiner Ueberzeugung nachfolgt. Der Skeptiker glaubt also geoffenbarte Religion, sobald ihre Beweisgründe als Vorstellungen so auf ihn wirken, daß sie nach der Einrichtung der Natur Ueberzeugung hervorbringen müssen. Und weil er die Meinung, etwas Objectives für seine Erkenntniß zu finden, überhaupt gar nicht hat, so untersucht und zergliedert er seine Ueberzeugung davon nicht weiter, und begnügt sich mit dem Gedanken: das ist für mich Wahrheit. Ein Skeptiker kann auf diese Weise die geoffenbarte Religion so fest glauben als die Wirklichkeit der materiellen Welt." So weit **Platner**. Zu einer Anmerkung, welche der oben erwähnte Dichter **Byron** seinem berühmten Gedichte Childe Harold hinzuzufügen beabsichtigte, und wo es heißt: „Let it be remembered, that the spirit they (die Verse) breathe is desponding not sneering scepticism," bemerkt sein Biograph **Thomas Moore** ganz richtig; „A distinction never to be lost sight of, as however hopeless may be the conversion of the

---

dazu gehöre. Hier sei beiläufig bemerkt, daß es seine vollkommene Richtigkeit hat, wenn die skeptische Denkart sich auch die zetetische (suchende) oder die ephektische (entscheidungslose) oder auch aporetische (zweifelnde) nennt. S. Sextus Empiricus P. H. 1. 3. 7. Wie aber durch die Skepsis Gemüthsruhe, ἀταραξία (ibid. 12. 25), erlangt werden soll, will mir nicht recht einleuchten.

[1]) 1. Th., 1. B., 2. Hauptstück, §. 711 Anm.

scoffing infidel, he, who feels pain in doubting, has still alive within him the seeds of belief." Hier wird nämlich auf die eigentliche Quelle und Basis der Religion zurückgegangen, welche keine andere ist als das Gemüth oder das Herz. Wer dieses lauter erhält und wem es Ernst um die Religion ist, der wird auch niemals in Gefahr gerathen, mit dem Heiligen Spott zu treiben: vielmehr wird er stets neue Versuche machen, ihm wieder eine Stelle in seinem Herzen einzuräumen, wie auch die Vernunft gegen die objective Wahrheit des Geglaubten oder jetzt vielleicht nur Gehofften sich sträuben möge. Ein solcher Mensch wird, wie Kant es verlangt, „das Wissen beschränken, um für den Glauben Platz zu gewinnen." — Mit dem leichtfertigen Sinne und dem kalten Gemüthe wird es allerdings anders bestellt sein; hier wird weder der Ernst, welcher zur Erforschung der Wahrheit antreibt, noch die Wärme und der Eifer für die gute Sache, welcher der Tugend ihre Hauptstütze zu erhalten wünscht und strebt, anzutreffen sein, und hier wird demnach der Zweifel nur zu bald in Unglauben umschlagen und ausarten. Auf solche Fälle wird der Ausruf des Psalmisten anwendbar sein: „Es spricht der Niederträchtige in seinem Herzen: Es ist kein Gott! Verderbt, gräuelvoll handeln sie[1]," denn eben weil er nach dem Niedrigen trachtet und kein höherer Zug nach dem Göttlichen seiner Seele innewohnt, spricht er dreist die Behauptung aus: „Es ist kein Gott!" Hingegen heißt es weiter[2]), und dies wiederum ließe sich auf den oben beschriebenen Zweifler treffend anwenden: „der Ewige schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, zu sehen, ob ein Verständiger da ist, der Gott suchet."

[1]) Psalm 14, 1 nach Dr. M. Sachs' Uebers. in der Zunz'schen Bibelausgabe. Berlin 1840.

[2]) Ibid. v. 2.

XVI.

Der Atheismus.

Um nun auch ein Wort über den Unglauben zu sagen, so ist hier zu erwähnen, daß man behauptet hat, es gebe eigentlich gar keinen Atheisten oder Gotteslängner, denn Jeder müsse Etwas als das Unbedingte oder Erste anerkennen, und was es auch sei, so sei eben dieses sein Gott. Da man indessen im Allgemeinen unter dem Worte Atheist den Läugner eines persönlichen Gottes, wie solcher in der Religion gelehrt wird, versteht, so kann man jene Behauptung nicht so unbedingt gelten lassen. Werfen wir daher zunächst einen Blick auf den Atheismus, wie er wissenschaftlich behandelt worden ist. Beachtungswürdig sind hier die Bemerkungen Jacobis [1]). Er stellt drei Arten des Atheismus auf. „Der erste," sagt er, „hat sein Dasein einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft zu verdanken. (Er herrschte in der vor=socratischen Zeit.) Er verlor sich von selbst, sobald man anfing, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten. Der zweite ist ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube, wie er nach Cartesius' Zeit vorherrschend war. Dieser findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung. — Der dritte aber (von Newton an), diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes [2]), wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter gemacht hat; nämlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wahrheiten bezeichnet, insofern zwischen diesen Wesen=

---

[1]) Briefe über d. Lehre d. Spinoza. Beil. II.

[2]) In pride, in reasoning pride our error lies! sagt auch Pope in s. Essay on Man, Ep. 1. Z. 123, wozu die Anm. nachzulesen ist.

heiten und unsern jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben, und daß, wenn man in der Folge unseres Daseins entweder mehr oder andere Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie verhältnißmäßig uns entweder mehrere oder andere Eigenschaften entdecken wird." — Nach Vatke[1]) zerfällt der Atheismus in zwei Hauptformen. Diese sind 1) der praktische der eigentlichen Gottlosigkeit und 2) der theoretische. Dieser letztere zerfällt wiederum in a) den skeptischen, der das Dasein Gottes bezweifelt, und in b) den dogmatischen, der es läugnet. Dieser letzteren Eintheilung kann ich natürlich, wie aus der obigen Auseinandersetzung hervorgeht, nicht beistimmen. Vatke leitet den skeptischen Atheismus aus den bekannten Widersprüchen des Skepticismus überhaupt her; da aber ist es ja eben Grundsatz, sich der Entscheidung zu enthalten und weder zu bejahen noch zu verneinen. Ich kann daher in der Bezeichnung „skeptischer Atheismus" nichts anderes, als eine contradictio in adjecto sehen. Wenn er aber vom dogmatischen sagt, die Negation beträfe doch nur einzelne Eigenschaften, und die positive Grundlage sei gerade ein Moment in der Idee Gottes, so scheint dies mit der oben erwähnten Behauptung übereinzustimmen, nach welcher es einen eigentlichen Atheismus gar nicht gäbe, eine Uebereinstimmung, die darin ihren Grund hat, daß er hier vom philosophischen und nicht vom theologischen Gotte spricht. Mit Rücksicht auf den letztern zählt er selbst Cartesius, Leibnitz, Wolf und J. G. Fichte zu den Atheisten. Als solche aber werden sie und Alle, die ihre Ansicht theilen, von dem Standpunkte der gewöhnlichen Vorstellung von Gott, auch stets betrachtet werden. Fragt ja Fichte selbst in der bereits mehrfach angeführten Abhandlung[2]): „Kann

---

[1]) In s. Vorles. über Religionsphilosophie.

[2]) Ueber d. Glauben rc.

ein Atheist Religion haben?" und seine Antwort lautet: „Allerdings;" denn Religion ist ihm: „Glaube an das Gelingen der guten Sache." Man sieht hier aufs deutlichste, daß er sich selbst einen Atheisten nennt, obschon er die Zusammensetzung der Welt nicht (wie die Atomisten) für eine Sache des bloßen Zufalls hält, und demnach gewiß eine verständige Ursache annehmen mußte[1]). Allein der echte religiöse Glaube, d. h. der, welchen ich als Glauben an die geoffenbarten Wahrheiten der Religion bezeichnet habe, ist durchaus nicht mit dem zu verwechseln, welcher für ein rein philosophisches oder spekulatives Religionssystem ausreicht, sondern besteht vielmehr, wie ich das zur Genüge dargethan, in der unbedingten Annahme der Lehren und Satzungen der jedesmaligen positiven Religion, zu welcher man durch Geburt oder auch durch freie Wahl sich bekennt. Betrachten wir nun den Einfluß, welchen ein solcher Glaube auf die Entwickelung des menschlichen Geistes hat; denn dies war die eigentliche Aufgabe, deren Lösung ich hier versuchen wollte, von diesem Punkte war ich ausgegangen und zu ihm muß ich nun nach einer so langen Abschweifung zurückkehren. —

---

[1]) Ich habe schon oben (in der Anm. 4 p. 21) davon gesprochen, wie das Spinozistische System im großen Ganzen so verschiedenartigen Auffassungen unterliegt. Hier nun wäre der geeignete Ort, auf den andern streitigen Punkt einzugehen, ob es nämlich atheistisch genannt werden müsse; allein es würde mich das zu weit führen und gehört diese Frage auch nicht in den Bereich dieser Untersuchung. Wie abweichend die Meinungen bezüglich des religiösen Standpunktes Spinoza's sind, kann man daraus entnehmen, daß während Einige, wie Lud. Meyer, Sabatier u. A. die Uebereinstimmung seines Systems mit dem Christenthum nachzuweisen versucht haben, Andere, wie Leibnitz, Poiret, Pordage, Jacobi, Fénelon, Voltaire und viele Andere, namentlich fast sämmtliche englische Philosophen, es als atheistisch, wieder Andere als pantheistisch und endlich Voigtländer (S. Studien und Kritiken, von Ullmann und Umbreit, 1841. 1. Heft) als theistisch bezeichnet haben. Bekannt ist übrigens die Aeußerung des Dichters Novalis, der in Spinoza einen gotttrunkenen Menschen erblickte.

XVII.

Der Religionsunterricht.

Ich habe also angenommen, daß die Seele des Kindes nicht mit Ideen, wohl aber mit einer Empfänglichkeit für dieselben, mit einer Fassungskraft, einem Gedächtniß- und Glaubensvermögen zur Welt kommt. Wie nun auch die Religion unter den Menschen entstanden, wie die Menschheit auch zu den Grundlehren oder Wahrheiten derselben gelangt sein mag, ob durch eigenes Nachdenken oder durch Offenbarung, oder, wie das zum Beispiel bei der mohamedanischen Religion der Fall ist, auf erborgtem Wege, so viel lehrt uns die eigene Erfahrung, daß die jedesmaligen Religionslehren oder Dogmen von den Eltern auf die Kinder übertragen werden und sich auf diesem Wege fortpflanzen. Die Glaubenssätze nämlich werden dem Kinde nebst vielen andern Wahrheiten aus dem Gebiete der Wissenschaften u. s. w. mitgetheilt, diese behufs der Ausbildung des Geistes, jene zunächst behufs der Veredlung des Herzens, diese um ihm Kenntnisse, jene um ihm moralische Gesinnungen beizubringen, diese um es zu einem nützlichen Mitgliede der Gesellschaft, jene um ihn zu einem frommen und gläubigen Genossen der religiösen Gemeinde heranzubilden. Die Frage, welcher von beiden Richtungen in der Erziehung der Vorrang gegeben werden sollte, gehört in das Gebiet der Pädagogik. Ich will hier nur so viel bemerken, daß jedenfalls auch hier die rechte Mitte zu beobachten, das Zweckmäßigste sein wird, wenn man nicht entweder Schwärmer und Zeloten oder kalte, gemüthlose Vernunftmenschen erziehen will. Auch die zweite hier einschlagende Frage, ob der Unterricht in der Religion schon früh oder erst später begonnen werden sollte, habe ich nicht nöthig hier zu erörtern. Es sei beiläufig nur darauf aufmerksam gemacht, daß auch

über diesen Punkt eine Meinungsverschiedenheit herrscht. So entscheidet sich z. B. Rousseau [1]) für das letztere, hingegen J. Paul [2]), Benecke [3]) und Andere fürs erstere. Es sei mir gestattet, die trefflichen Worte J. Pauls anzuführen: „Wann könnte denn schöner,“ sagt er, „das Heiligste einwurzeln als in der heiligen Zeit der Unschuld oder wenn das, was ewig wirken soll, als in der nämlichen, die nie vergißt?“ —

XVIII.

Der Glaubensinhalt.

Worauf es aber am meisten ankommt, das ist der Inhalt des Glaubens, und hier werden natürlich die Meinungen am weitesten auseinander gehen, je nachdem sie nämlich entweder vom theologischen oder vom philosophischen Standpunkte aus abgegeben werden. Die Einen, denen es darum zu thun, die positive Religion, welche zu lehren ihr Amt und Beruf ist, aufrecht zu erhalten und dem Geiste und Gemüthe der Schüler tief einzuprägen, werden ohne Zweifel darauf dringen, daß der Religionsunterricht den ganzen Glaubensinhalt umfasse, damit alle Dogmen gleich tiefe Wurzel schlagen; die Andern, denen es lediglich darauf ankommt, die Sittlichkeit im Menschen zu begründen und zu befestigen, wozu sie die Grundwahrheiten der Religion für ausreichend halten und diese eigentlich nur als Mittel zum Zweck ansehen, werden ihrerseits verlangen, daß man alle speziellen Dogmen ausschließe und sich, wie z. Benecke in seinem unten angeführten

---

1) S. Émile B. II.
2) Levana, Bildung zur Religion.
3) Pädagogik. 2. B. 2. Cap.

Werke sich ausdrückt, nur auf die einfachsten und faßlichsten Lehren der Religion, nämlich die von Gott und Unsterblichkeit oder Zukunft, beschränken, alles Uebrige aber den Kindern erst später mittheilen. Und gewiß wäre es zu wünschen, daß diese das geistige Gedeihen des Einzelnen und das Heil der Menschheit befördernde Ansicht, allgemein durchdringen möchte. Ich sage absichtlich, das geistige Gedeihen des Einzelnen, denn ich halte dafür, daß bei der großen Empfänglichkeit des kindlichen Gemüthes für alles Religiöse, die freie Entwickelung des Geistes durch die Auf- und Annahme von Glaubenssätzen, mit denen das Kind entweder gar keine oder doch nur höchst verworrene und falsche Vorstellungen verbindet, hemmen und gefährden müsse, und daß nur dadurch jene Vorurtheile erzeugt werden, welche so lange daran Schuld gewesen sind, daß dasjenige, was vor allem Andern dazu geeignet und bestimmt ist, die Menschen in Liebe und Eintracht mit einander zu verbinden, sie am meisten von einander trennt und Haß und Zwietracht unter ihnen gesäet hat, so daß, während man in dem Worte Religion die Verbindung des Menschen mit Gott andeutet, man ihre Hauptlehre umkehrt und zugleich damit die Trennung des Menschen vom Menschen ausdrückt. Aus der Religion selbst, d. h. aus der richtig verstandenen und beobachteten, geht dieser Mißbrauch nicht hervor; vielmehr hat er seinen Ursprung darin, daß man der Jugend Lehren einschärft, die sie noch nicht fähig ist zu begreifen, und man so auf ihr Herz einwirkt, während der Geist, statt erleuchtet zu werden, verdunkelt wird. Selbst die Ideen von Gott und Unsterblichkeit, wie sie in den verschiedenen positiven Religionen gelehrt werden, kommen entstellt auf das Kind herab, denn jede Religion lehrt ja immer nur ihren Gott, malt sich ihre eigene künftige Welt aus, und verlangt, wie bereits erwähnt, daß das Kind diesen Gott sich nur so vorstelle und nur an diese Lehren glaube. Also selbst die höchsten Wahrheiten oder Glau-

benssätze werden unlauter vorgetragen und der Seele des Kindes in entstellter Form aufgebürdet. Wie ist dabei eine freie Entwickelung des Geistes möglich, da ja doch die Idee von Gott stets von dem höchsten und wichtigsten Interesse bleiben wird, und wenn auch nicht, wie einige von den Philosophen, die ich angeführt, es behauptet haben, alle Wahrheit, so doch alle Sittlichkeit an diese Idee sich knüpft? „Il ne s'agit pas," sagt Pascal, indem er über die Nothwendigkeit, die Religion festzustellen spricht, „de l'intérêt de quelque personne étrangère, il s'agit de nous mêmes et de notre tout."[1]) Ja, hat doch selbst Voltaire geäußert: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer," oder wie es schon bei Ovid heißt: „Expedit esse Deos, et ut expedit, putemus."

Die Folgen dieses eben gerügten Uebelstandes sind entweder Beschränktheit des Geistes oder Unglaube. 1) Beschränktheit des Geistes. Hier wird man mir einige der größten Geister und Philosophen entgegen halten, die vollkommen gläubig (im religiösen Sinne des Wortes) gewesen sind. Das Faktum nun kann und will ich nicht absprechen; ich weiß, um nur ein Beispiel anzuführen, und ein glänzenderes giebt es nicht, daß Newton ein strenger Christ gewesen, daß man von ihm gesagt, er würde sich vortrefflich zum Religionslehrer geeignet haben, indem er nie den Namen Gottes aussprach, ohne seine Verehrung dabei durch Entblößung des Hauptes zu erkennen zu geben (dieser letztere Umstand hat freilich nichts mit dem ersterwähnten gemein, denn man kann ein Gottesverehrer sein, ohne gerade streng christlich zu glauben); allein von ihm und ihm ähnlichen Geistern kann man nur sagen, daß sie Ausnahmen bilden und trotz ihres gläubigen Gemüthes, man achte wohl auf diesen Ausdruck, der Geist sich unge-

---

[1]) Pensées 2. 2.

hindert frei entwickelte. Ich habe hier den Ausdruck Gemüth gebraucht, um zugleich psychologisch diese Thatsache zu erklären. Zwar hat ein Mann wie Newton sich nicht mit dem credere begnügt, sondern auch das intelligere erstrebt, wovon seine Schriften einen hinlänglichen Beweis liefern; indessen muß doch bei ihm und allen ihm Aehnlichen ein für das Religiöse empfängliches Gemüth vorhanden gewesen sein, welches vermöge seiner vorwaltenden Kraft den etwa im Geiste je aufgestiegenen Zweifel abwehrte und bei aller energischen Entwickelung dieses Geistes den Glauben zu ersticken nicht zuließ. Solch ein Zustand ist sogar häufig anzutreffen und erregt natürlich nur dann Befremden und Aufsehen, wenn der Geist eine ausgezeichnet hohe Stufe der Ausbildung erlangt und diese bethätigt hat, oder, um es deutlicher zu sagen, bei berühmten Gelehrten, deren religiöse Denkungsart auf irgend eine Weise zur öffentlichen Kenntniß gelangt. Beim großen Haufen ist die Meinung verbreitet, solche Männer können nicht glauben, sie seien zu aufgeklärt, seien längst über solche Dinge hinaus, wissen das besser und geben sich im besten Falle nur den Schein, als huldigten auch sie noch dem Volksglauben — in Wahrheit aber hätten sie längst all den Kram über Bord geworfen und wären mit sich fertig. Daß dies *eine* irrthümliche Meinung ist, das wird hoffentlich meinen Lesern klar geworden sein, wenn sie etwa selbst — was ich indessen nicht annehmen kann — noch irgend einen Zweifel darüber gehabt hätten. — In der Regel aber wird der blinde Religionsglaube hemmend auf die Geistesentwickelung einwirken, seine Kräfte lähmen, ja ihn oft verkrüppeln. Es ist nämlich eine natürliche Folge dieser Art von Glauben, daß er den aller freien Forschung so hinderlichen Autoritätsglauben erzeugt, und da es dem Menschen schwer wird, diesen abzuschütteln, — denn dieser Glaube ist, wie ich früher nachzuweisen gesucht habe, in unserer Natur begründet und zur ersten Erlangung aller Kenntnisse unumgänglich

nothwendig — so geschieht es leicht, daß der Geist sich verwöhnt und selbst auf wissenschaftlichem Gebiete in solchen blinden Glauben verfällt, allerlei Vorurtheile und Unrichtiges auf- und hinnimmt und es nicht vermag, einen höheren Aufschwung zu nehmen und die Wahrheit auf eigenem Wege zu ergründen. So z. B. giebt es eigentliche Wahrheit für einen solchen vom Autoritätsglauben befangenen nur in seiner Religion; alle anderen müssen falsch sein, sind ihm Lug und Trug; was Wunder daher, daß er nie daran denkt, sie näher zu prüfen und zu untersuchen, ob nicht doch vielleicht wenigstens ein Kern von Wahrheit in ihnen zu finden, oder ob nicht gar seine Religion die falsche sei und eine andere die wahre[1])! Nun will ich zwar zugeben, daß diese Befangenheit noch keinen so großen Schaden anrichten würde, so lange das betreffende Individuum nur einen frommen Wandel führt und Andre in der ungestörten Ausübung ihrer Religion gewähren läßt; denn es könnte der Fall sein, daß er lediglich hinsichtlich dieser Gemüthsangelegenheit, nämlich seines religiösen Glaubens, befangen wäre; wo sie aber den Geist umstrickt, wo sie ihm Fesseln anlegt und sich auf Gegenstände des Wissens ausdehnt, da eben werden die Geisteskräfte gelähmt, da muß Beschränktheit eintreten.

XIX.

Fernere Betrachtungen über Philosophie und Religion.

Ich weiß recht gut, daß man nicht alle Menschen zu Philosophen erziehen kann; man braucht ja aber nicht gerade Philosoph von Fach zu sein, um Wahrheiten höherer Art ohne Zusatz von allerlei irrigen Vor-

[1]) Wer muß sich nicht hier jenes verstockten oder beschränkten Kaliphen erinnern, der die berühmte Bibliothek zu Alexandrien vernichten ließ, weil, wie er meinte, die Bücher entweder desselben Inhalts wie der Koran, und in diesem Falle überflüssig oder ihm entgegen und demnach schädlich wären!

stellungen begreifen zu können. — Uebrigens habe ich der Philosophie durchaus nicht zugestanden, daß *sie* wirklich im *Besitze* der Wahrheit sei; eine echte Philosophie wird sich dessen auch gar nicht rühmen, sondern sich damit begnügen, das zu leisten, was ihr Name bekundet und was jener Philosoph, von dem dieses Wort herrührt, in seiner Bescheidenheit von sich ausgesagt hat, daß er nämlich die Weisheit (oder was dasselbe ist, die Wahrheit) nur *suche*. Gegen eine solche Philosophie wäre es lächerlich die Stimme erheben zu wollen, denn sie ist, wie ich bereits oben ausgesprochen[1]), dem Menschen ein natürliches Bedürfniß und demnach eben so unabweisbar wie jedes andere unserm Wesen eingepflanzt. Wie also die pyrrhonische Schule nur die Behauptungen der Dogmatiker widerlegte, so will auch ich blos die *Anmaßung* der Philosophie, gleichviel ob dogmatisch oder kritisch, Wissenschaftslehre oder Lehre vom Absoluten genannt, bekämpfen und sie in ihre oben näher angegebenen Schranken zurückweisen. Ob es aber dennoch nöthig sei, die höhern Wahrheiten, welche der Religion und der Philosophie gemeinschaftlich sind, oder welche jene lehrt und diese zu prüfen hat, dem Auge des großen Haufens zu verschleiern und sie in Mysterien zu hüllen, um sie desto sicherer zu bewahren, das ist eine Frage, deren Antwort wiederum von der Lösung einer andern Frage abhängig ist, nämlich von der, bis zu welchem Grade die verschiedenen Stände der Gesellschaft erzogen oder ausgebildet werden sollen, ob man Allen gleichmäßig die höchste Entwickelung ihrer geistigen Anlagen und Fähigkeiten zu Theil werden lassen oder die niedere Klasse in einer gewissen Beschränktheit erhalten will, ob man es ernst meint mit der Aufklärung und Veredlung des menschlichen Geschlechts, oder ob man diese Vorzüge nur als ein Vorrecht der von dem Glücke

---

1) Siehe p. 20.

Begünstigteren ansieht und es vorzieht, die Menge davon auszuschließen. — Gehen wir daher nun zu der zweiten Folge über, welche, wie ich oben behauptet, aus dem Religionsunterricht, wie er im Allgemeinen betrieben wird, erwächst — und betrachten wir den Unglauben.

Wenn ich auch einerseits zugegeben habe, daß nicht alle Menschen fähig sind zu philosophiren oder die Wahrheit selbst zu erforschen, so wird es sich doch andererseits nicht läugnen lassen, daß die Zahl derer noch geringer ist, welche geneigt und ernst genug wären, sich dieser Arbeit zu unterziehen. Blickt man jetzt in der Gesellschaft umher, namentlich unter den gebildeten Classen, so wird man leicht entdecken, daß der Unglaube weit um sich gegriffen hat, daß in Bezug auf alles Religiöse eine staunenerregende Leichtfertigkeit und Gleichgültigkeit vorherrscht. Habe ich nun oben dem Skepticismus, den es schmerzt, daß er seiner unmittelbaren Gewißheit verlustig gegangen ist, und der sich ernstlich bemüht, sie wenigstens mittelbar wieder zu erlangen, das Wort geredet, so muß ich hingegen über diese Gleichgültigkeit meine Verwunderung und meinen schärfsten Tadel aussprechen. Ich erinnere hier nochmals an die oben (p. 81) angeführten Worte Pascal's über die Nothwendigkeit, die Religion festzustellen, und frage mit ihm, wie ist es möglich, daß man sich nicht für eine Sache interessire, die uns näher angeht als alles Andere, nicht über Gegenstände nachzudenken, um deren willen allein, wie Schelling[1]) sagt, es werth ist, zu philosophiren und sich über das gemeine Wissen zu erheben? Ich will es jedoch sagen, wie sich das erklären läßt. Auf der einen Seite bemüht man sich, dem Geist die höchstmögliche Ausbildung zu geben, man bereichert ihn mit Kenntnissen aller Art, welche die Menschheit seit Jahrtausenden durch Fleiß und Beobachtung sich erworben, man er-

---

[1]) Philos. u. Religion. p. 1.

weitert den Verstand, man regulirt die Vernunft und lehrt sie, nichts auf guten Glauben anzunehmen, sondern für Alles Beweise zu verlangen oder Alles selbst zu prüfen; auf der andern Seite aber trägt man Lehren und Wahrheiten vor, bei denen man gerade das Gegentheil verlangt und wo es heißt: „Eure Vernunft ist nicht ausreichend, sie zu fassen, hätte sie niemals je auf eigenem Wege entdecken können. Ihr müßt keine Beweise dafür verlangen, sondern sie unbedingt glauben.“ Was Wunder dann, wenn, sobald die Reflexion hinzutritt und man anfängt zu vergleichen, alles früher Geglaubte da, wo kein religiöses Gemüth vorhanden ist, wo es an Neigung oder an Muße fehlt, der Wahrheit wenigstens auf die Spur zu kommen, sofort als Lug und Trug angesehen und als solches über Bord geworfen wird, kurz, daß der Unglaube eintritt? In solchen Fällen wird man mit Schlegel ausrufen müssen:

„Wohin flohst Du, sel'ger Glaube,
Aus der Menschen Sinn und Muth?
Wurdest schnödem Spott zum Raube,
Ohne Ruhstatt irrt die Taube
Ob der großen Sündenflut.“ [1])

Wo hingegen jener Skeptiker, den ich geschildert, mit demselben Dichter sagen kann:

„Zwar ich habe mit den Blinden
Falscher Weisheit auch gefröhnt,
Doch gesucht den Weg zu finden
Aus des Irrthums Labyrinthen,
Und das Edle nie gehöhnt.“ [2])

Daß ein Mensch, selbst bei dem entschiedensten Unglauben, immer noch moralisch handeln könne, will ich zwar nicht in Abrede stellen, obschon er nie dem Verdacht ganz zu entgehen vermag, daß es mit seinen

---

[1]) Glaube, v. A. W. Schlegel. 1807. Poet. W. Heidelb. 1811. 1. 237 sq.
[2]) Ibid.

Grundsätzen so fest nicht stehen könne, zumal diese in staatlichen und socialen Beziehungen so oft in mißliche Conflikte gerathen müssen, bei denen er mit seinem Gewissen einen Compromiß einzugehen haben wird und jedenfalls heucheln lernt — was sich freilich mit einer strengen Moral nicht verträgt; aber ich bedauere den Menschen, ja ich verdamme ihn, der so wenig seiner hohen Würde eingedenk bleibt, daß es ihm gleichgültig ist, ob ein Gott oder ein Zufall dies Weltall gebildet, ob ein Gott oder der Zufall es leitet und regieret, ob ein Gott oder der Zufall ihn selbst hierher gesetzt, ob eine Vorsehung oder der Zufall die Geschichte der Menschheit leitet, ob eine Zukunft oder eine Vernichtung seiner harrt, ob er ein Wesen höherer Art oder ein Thier unter den Thieren ist! Wahrlich von einem solchen fühlt man sich gedrungen mit dem Psalmisten auszurufen [1]: „Mag seine Seele er segnen bei seinem Leben und mögen sie dich preisen, daß du dir gütlich thuest (sei es in sinnlicher Schwelgerei oder im Genuß, welchen die Wissenschaft gewährt). Sie kommt zu dem Geschlecht seiner Väter, die nimmer das Licht wieder schauen. Der Mensch im Glanze (in der sogenannten Aufklärung), der nicht Einsicht (in höhere göttliche Dinge) hat, gleicht dem Vieh, dem stummen.“

Um aber nicht etwa der Vermuthung Anlaß zu geben, daß ich hiermit von allem Vorhergesagten abfallen und selbst wieder Religionsglauben predigen wolle, was um so näher zu liegen scheinen dürfte, als ich sogar die Bibel citire, will ich hier noch einen Mann reden lassen, vor dem selbst die ihrer (seichten) Aufklärung sich rühmenden Herren gewiß noch alle Achtung haben, ich meine den göttlichen Plato: „Niemand,“ sagt dieser eigentliche Vater der Philosophie, der weder Christ

---

[1]) Psalm 49, 19—21 nach Sachs' Uebers. in d. Zunz'schen Bibelausg.

noch Jude war, „kann glücklich sein, als der, welcher nach dem wahren Gott lechzt, ernstlich sucht, ihn zu erfassen und zu besitzen und gegen alles Andere gleichgültig ist“ [1]). Ich für meinen Theil verlange, wie ich bereits oben angedeutet, zwar das letztere nicht, wohl aber fordere ich von jedem, der auf echte Bildung und Humanität Anspruch macht, das erstere. „Mit Gott vor Augen,“ heißt es bei Oersted, „sollen wir streben, das Gottesbild, welches wir in uns bewahren sollen, so vollkommen als möglich uns zu erhalten“ [2]).

Man bekämpfe also mit aller Macht den Unglauben, klage aber fürder den Zweifler nicht mehr an, und versuche nicht, das Zweifeln zu unterdrücken, denn es ist vergebens. Ich werde hier an eine Anekdote erinnert, welche Carlyle in einem Aufsatz über Voltaire nach Ludovicus Vives mittheilt. Dieser erzählt nämlich, ein Landmann habe einst seinen Esel, welcher das Wasser im Eimer, in welchem der Mond sich abspiegelte, ausgetrunken hatte, in der Absicht getödtet, ut lunam redderet, daß er den Mond wieder von sich gebe [3]). Carlyle bemerkt nun hierzu: „Ahmen wir ihm (dem Landmann) nicht nach; tödten wir nicht einen treuen Diener (die Forschung nach Wahrheit), der uns so weit gebracht hat. Er hat den Mond nicht mit getrunken, sondern nur den Abglanz desselben in seinem eigenen dürftigen Eimer, woraus er übrigens vielleicht in der unschuldigsten Absicht getrunken haben mag.

---

[1]) Philebus, Plat. opp. Ed. Steph. T. II. 64 sq. Vgl. auch Republik. B. 7. passim.

[2]) S. d. Geist in der Natur. Berlin Oct. 1850.

[3]) Thomas Carlyle, Critical and Miscellaneous Essays. London. 1839. vol II. p. 80.

XX.
Schluß.

Ich hätte nun zwar noch einen letzten Punkt, nämlich den Aberglauben zu betrachten, allein aus allem Vorangegangenen wird es einleuchtend sein, daß es überflüssig wäre, diesen zu behandeln, nachdem die ganze Untersuchung sich damit beschäftigt hat, den wahren Glauben zu beleuchten [1]). Fragt man mich, welchen Rang ich dem Glauben unter den Erkenntnißarten einräume, so antworte ich, ich stelle ihn der Ueberzeugung nicht nur gleich, sondern sogar noch voran, insofern diese immer nur mittelbar und durch Beweisgründe, die am Ende auf demselben Princip beruhen müssen, aus dem jener hervorgeht, erlangt werden kann, er selbst aber eine unmittelbare Gewißheit ist.

Im Glauben ist uns eine solche Wahrheit gegeben, wie Jacobi sie verlangte, wenn er sagt [2]): „Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre." — Ein Schema der Erkenntniß würde sich demnach etwa auf folgende Weise aufstellen lassen:

Sinneswahrnehmung (äußere Sinne),
Glauben = Ueberzeugung;

oder stufenweise verfolgt, wäre der Gang dieser:

I. Weltbewußtsein:

1) Wahrnehmungen mit unmittelbarem Glauben verbunden (vermittelst der äußeren Sinne, sei es nun An-

---

[1]) Ich empfehle dagegen dem wißbegierigen Leser Schleidens Studien 5. Vorl., Swedenborg und den Aberglauben behandelnd, über diesen Gegenstand nachzulesen.

[2]) Werke 4. 1. Vorrede p. XIII.

schauung eines Objectes oder Aufnahme einer uns gemachten Mittheilung aus der Erfahrungswelt).

2) Vorstellungen der Seele, an die sich, vermöge der Erinnerungskraft, die positive Reproduction, nebst den geschickten Combinationen des Talentes einerseits, und vermöge der Phantasie die active Reproduction nebst den (neuen) Schöpfungen des Genies andererseits anschließt.

II. Selbstbewußtsein:

1) Denken oder Reflexion über das entweder vermittelst der äußeren oder des innern Sinnes Wahrgenommene, also über Angeschautes, Beobachtetes, Mitgetheiltes, Gefühltes und Gedachtes;

2) Bildung der Begriffe;

3) Urtheil;

4) Schluß.

Dieser unterliegt dann:

a) der Erkenntniß,

b) der Ueberzeugung,

c) dem Glauben

(zwar mittelbar erlangt, aber nun wieder dem unmittelbaren analog).

Aus diesem Hergange nun ist es klar ersichtlich, daß die äußere Erfahrung allemal zu Grunde liegt; wo es sich aber um Wahrheiten handelt, welche über dieselbe hinausgehen, oder die vielmehr nur auf innerer Erfahrung beruhen, da wird es am gerathensten sein, das Panier des unmittelbaren Glaubens aufzupflanzen und sich an ihn allein zu halten, denn hier kann die Vernunft nichts mehr leisten, hier kann niemals jene Ueberzeugung gewonnen werden, welche wiederum zum (mittelbaren) Glauben führt und hier wird man sich mit dem, wenn auch nicht sehr tröstlichen, doch in unserer Beschränktheit allein erreich-

baren Ziele aller auf diesem Gebiete angestellten Forschungen, welches jener Weise als die höchste Weisheit bezeichnet hat, begnügen müssen, daß wir nämlich nur wissen können, daß wir nichts wissen. Tröstlicher hingegen dürfte es für Alle sein, die hier Befriedigung gesucht haben und deren Seele ihrem höheren Zug nach dem Göttlichen folgend, die wahre Erkenntniß Gottes zu finden hoffen, den treffenden Ausspruch des St. Denis Areopagitus sich einzuprägen: „Tunc Deum maxime cognoscimus, cum ignorare eum cognoscimus.“ Um aber auch anzugeben, welche Inschrift das Panier des Glaubens, welches ich aufgesteckt haben will, tragen sollte, sei hier zum Schluß auf die drei Worte unsers Schillers hingewiesen, die jedem meiner Leser im Gedächtniß sein werden.

Leipzig,
Druck von Giesecke & Devrient.

Asher, David

Der religiöse Glaube eine psychologische Studie als Beitrag zur Psychologie und Religionsphilosophie

Leipzig 1860